

VIII Schlussbetrachtungen

Vorschlag für ein analytisches Modell zur Transformation hegemonialer Verhältnisse nach dem Militärputsch (1980) – *die wichtigsten Merkmale*

In diesem abschließenden Teil soll ein gesellschaftliches Modell entworfen werden, das – in Anlehnung an den Gramscianschen Hegemonieansatz – die tiefgreifenden sozio-kulturellen und politisch-ökonomischen Entwicklungen des gesellschaftlichen Lebens seit 1980 in ihrer Komplexität entsprechend erklärt und beschreibt.

Auch wenn im Rahmen eines solch generalisierenden Modells nicht alle Aspekte des gesellschaftlichen Wandels im Detail erfasst werden können, erhebt das Modell den Anspruch einen alternativen Erklärungsansatz anzubieten, insbesondere jenseits jener Ansätze, die gesellschaftliche Entwicklungen auf die binären Auffassungen von Konflikten als Militär vs. zivile Regierung, Säkularismus vs. Laizismus etc. reduzieren, und bei denen die Durchkreuzungen und Überschneidungen zwischen den verschiedenen Bereichen und Akteurinnen außer Acht gelassen werden. Mit Hilfe dieses Modells soll gezeigt werden, wie die vermeintliche Befreiung des Individuum nach 1980, durch die Anstiftung zum Konsum und die Selbstilisierung, eigentlich eine Apolitisierung der Kultur beinhaltete und als Bändigungsstrategie einer neoliberalen staatlichen Subjektivierungspolitik verstanden werden muss. Aber auch um das paradoxe Phänomen zu verstehen, wie z.B. das türkische Militär – eigentlich als Garant einer laizistisch-kemalistischen Gesellschaftsordnung angesehen – zu der Traditionalisierung und Islamisierung der Gesellschaft als Teil einer Regierungstechnik aktiv beigetragen hat.

VIII.1 INTERNATIONALISIERUNG DES STAATES

Der abhängige Status der türkischen Ökonomie vom internationalen Weltmarktssystem ist nichts Neues. Dennoch – unter Berücksichtigung der Dynamiken des Spätkapitalismus, dessen Finanz- und Produktionsverhältnisse jenseits der Grenzen des Nationalstaats ganz neu organisiert werden – gewinnt diese Abhängigkeit eine neue Dimension und hat auch Konsequenzen für die Ergebnisse der hier vorliegenden soziologischen Arbeit, die sich, wie bei soziologischen Analysen bisher eher üblich, zunächst auf die Grenzen des Nationalstaats beschränkt. In den folgenden Abschnitten soll geklärt werden, worin diese Dimension besteht und welche Konsequenzen sich daraus für diese Arbeit über die türkische Gesellschaft ergeben.

Die sich seit Anfang der 1980er-Jahre behauptende Dominanz des neoliberalen Wirtschafts- und Gesellschaftsmodells und die Globalisierung der Weltökonomie lösten einen Prozess aus, der nicht ohne Konsequenzen für die internationalen Staatensysteme, die Formen der Staatlichkeit und des politischen Handelns geblieben ist. Mit dem intensivierten Auftreten nationaler und internationaler NGOs und deren Glorifizierung als neue Agenten einer *Demokratisierung der Weltgesellschaft von unten* und als Teil der *Global Governance* seit Anfang der 1990er-Jahre (s. Klein/Walk/Brunnengräber 2005: 10f.) hat sich dieser Prozess beschleunigt. Auch wenn es kleine Variationen bei der Benennung dieser Entwicklungen gibt, sind sich viele AutorInnen über die Konsequenzen dieser *neoliberalen Globalisierungsoffensive* für den Staat und das Verständnis von Souveränität innerhalb nationaler Grenzen sowie der damit verbundenen Krise der repräsentativen Demokratie einig. In erster Linie wird dabei eine Herausforderung an den Nationalstaat festgestellt.¹ So stellt Ziya Öniş fest, dass in einer globalisierten Welt, in der die Grenzen immer mehr verschwinden, ein Kontrollverlust des Nationalstaats über die ökonomischen Aktivitäten innerhalb seiner nationalen Grenzen eintritt (s. Öniş 1997: 745). Ähnlich betont auch Joachim Hirsch die „verstärkte Abhängigkeit der Staaten von internationalen Kapital- und Finanzmärkten“ im Zuge der neoliberalen Deregulierungs- und Privatisierungsprozesse (s. Hirsch 2001: 24). Zur ökonomischen Globalisierung und dem damit einhergehenden „Bedeutungsverlust nationalstaatlich-territorialer Grenzen“ (Klein/Walk/Brunnengräber 2005: 17) kommt die Beteiligung internationaler wie supranationaler Institutionen, Unternehmen und NGOs an dem, was als *Global*

1 Eher als vom Verschwinden des Nationalstaats von der weltpolitischen Szene ist hier von einer Änderung der Staatlichkeit die Rede. So schreibt Alex Demirović: „[...] es gibt zahlreiche Anzeichen dafür, dass die Nationalstaatlichkeit zwar nicht bedeutungslos oder gar überflüssig [wird], dass sie jedoch reartikuliert wird.“ (Demirović 2001: 162)

Governance bezeichnet wird² und weitgehende Konsequenzen für das Verständnis von Souveränität und demokratischer Willensbildung innerhalb einzelner Staaten mit sich bringt. In diesem Zusammenhang wird von einer „veränderten Staatlichkeit“ (s. ebd.) gesprochen, die als „globalisierte Staatlichkeit“ (Demirović 2001: 160), „Internationalisierung des Staates“ (Hirsch 2001: 24) oder als „Transnationalisierung des Staates“ (Öniş 1997) bezeichnet wird.

Drei Aspekte der Veränderung von Staatlichkeit im Zuge der Internationalisierung des Staates werden von Bob Jessop benannt. Der erste Aspekt, die *Denationalisierung des Staates*, betrifft die Aushöhlung der Kapazitäten des Nationalstaats; alte und neue Kapazitäten werden auswärts, abwärts und seitwärts neu organisiert.³ In dem Prozess der Verlagerung der staatlichen Souveränität an supranationale oder regionale Institutionen gewinnen manche Staaten an Handlungsspielraum – andere verlieren ihn (Nash 2000: 261). Als zweiten Aspekt erkennt Jessop eine *Veränderung im politischen System von Government in Richtung Governance* (s. ebd.: 262).⁴ Diese neuartigen Steuerungs- und Entscheidungsmuster in der Politik sind dadurch gekennzeichnet, dass die (national)staatlichen Akteure nur einige unter anderen Akteuren sind und mit anderen supranationalen Akteuren und NGOs zusammenarbeiten und kooperieren müssen. (s. Nash 2000: 262; s. Sauer 2004b: 111). Ein dritter Aspekt betrifft die *Internationalisierung des „policy regimes“*, was bedeutet, dass Parameter der nationalen Politik immer mehr von internationalen Variablen beeinflusst zu sein scheinen. So entstehen z.B. Koalitionen der bürokratischen Akteure, die weltweit agieren (s. Nash 2000: 262f.).

Aus einer hegemonietheoretischen Perspektive hat eine veränderte Staatlichkeit in Richtung Internationalisierung des Staates unmittelbare Konsequenzen für die Staat-Gesellschaft-Verhältnisse innerhalb der nationalen Grenzen: Dies bedeutet, dass die Dynamiken der Herstellung einer politisch-kulturellen Hegemonie innerhalb der Grenzen des Nationalstaats notwendigerweise abhängig vom Zusammenspiel mehrerer Variablen sind (Dynamiken von Kräfteverhältnissen in einem bestimmten Zeitraum und Interessenlagen verschiedener Akteure),

2 Für eine operationalisierte Definition von *Global Governance* siehe Klein/Walk/Brunnengräber (2005: 18).

3 Ein Beispiel für eine Aufwärtsbewegung wäre die EU, in der die Mitgliedsstaaten ihre Souveränität mit der EU teilen müssen. Eine Abwärtsbewegung wäre, dass der Staat einige seiner Kapazitäten an subnationale, lokale Institutionen verliert. Ein Beispiel für eine Seitwärtsbewegung wäre die Verlagerung der Macht an die Regionen, welche die Territorien der Nationalstaaten durchkreuzen (s. Nash 2000: 261f.).

4 Ähnlich hebt Birgit Sauer *Governance* im Prozess der Globalisierung von Staatlichkeit und Politik hervor: „Diese neuen internationalen Formen politischer Steuerung, Willensbildung und Entscheidung werden als ‚Governance‘ – im Unterschied zu ‚Government‘ – der nationalstaatlichen Regierungen bezeichnet.“ (Sauer 2006: 39)

die jenseits nationaler Grenzen anzusiedeln sind und die deshalb nicht unabhängig von diesen Faktoren betrachtet werden können.⁵ So muss sich z.B. der türkische Staat an die Normen des internationalen Menschenrechtsregimes halten bzw. er kann dazu gezwungen werden. Das wiederum hat direkte Folgen für die Formen der Politik und für die Handlungsspielräume der innenpolitischen Akteure.

Vor dem Hintergrund dieser Entwicklungen (Internationalisierung des Staates; globalisierte Staatlichkeit) und deren Konsequenzen für den Aufbau einer Hegemonie innerhalb nationaler Grenzen behaupte ich – auch aufgrund der hier vorgestellten Forschungsergebnisse – dass es nicht möglich ist, sich in einer Arbeit über die Staat-Zivilgesellschaft-Verhältnisse in der Türkei auf die Grenzen des Nationalstaats zu beschränken. Vielmehr muss davon ausgegangen werden, dass eine Transnationalisierung der Zivilgesellschaft und eine Transnationalisierung des Staats in der Türkei stattfindet.⁶

VIII.2 PREKÄRE HEGEMONIE

Die tiefgreifenden sozialen Änderungen, die im Zeitraum nach dem Militärputsch von 1980 in der Türkei stattgefunden haben, können am besten, in Anlehnung an Gramscis Hegemonie-Ansatz, als *Transformation hegemonialer Verhältnisse zwischen Staat und Zivilgesellschaft* interpretiert werden. Das heißt, das Jahr 1980 markiert den Versuch der Herstellung einer neuen Hegemonie im ökonomischen (Maßnahmen vom 24. Januar 1980), im politischen (Staatsstreich vom 12. September 1980) und im kulturellen Bereich.⁷ Bevor die wichtigsten

-
- 5 Daraus kann wiederum nicht ein einfaches Abhängigkeitsverhältnis zwischen inneren Dynamiken der Türkei und äußeren Kräfte abgeleitet werden. Wie Ataç und Arslan zu Recht betonen, ist das eher ein widersprüchliches Verhältnis mit einer eigenen Dialektik (s. Ataç & Arslan 2004: 170).
 - 6 An dieser Stelle kann ich nur die Koordinaten eines Interpretationsrahmens kurz skizzieren. Anhand meiner Befunde, z.B. über den facettenreichen Austausch und die transnationale Kooperationen zwischen den Frauenbewegungen in der Türkei und der Internationalen Frauenbewegung, aber auch zwischen den verschiedenen NGOs der Türkei und internationaler NGOs, die im ersten Hauptteil dieses Kapitels aufgezeigt wurden, wird meine These unterstützt.
 - 7 Hier sehe ich die Notwendigkeit einer Präzisierung des Begriffs der *Hegemonie*, mit dem ich arbeite. Hegemonie ist ein schwer zu definierender Begriff – mindestens zwei Arten der Verwendung, des Verständnisses des Begriffs bei Gramsci gibt es. Eine machtanalytische Konzeptualisierung würde Hegemonie als Machtbündnis und gleichzeitig als Regierungsform definieren. Hier deutet der Begriff auf das Zusammenkommen der dominanten/progressiven Klassen mit anderen Klassen und daraus resultierende Abmachungen in einem geschichtlich begrenzten Zeitraum. Eine dominante Klasse muss ihre ökonomisch-korporalistische Phase hinter sich haben, und ihr

Eckpunkte der Hauptsäulen einer solchen Hegemonie im Detail zu diskutieren sind, möchte ich auf eine Hauptcharakteristik dieses hegemonialen Konsenses aufmerksam machen, welche wiederum für die Interpretation der Ergebnisse der hier vorliegenden Arbeit wichtig ist.

Im türkischen Kontext ist der gesellschaftliche hegemoniale Konsens maßgeblich als *prekär* und ambivalent zu charakterisieren. Warum ist sie aber dergestalt zu charakterisieren? Und warum soll dieser prekäre Charakter eine wichtige Dimension für die Interpretation der Ergebnisse dieser Arbeit sein? Erstens kann die Periode von 1980-1983,⁸ in der das Militär herrschte, am besten mit dem Begriff der *Passiven Revolution*⁹ verstanden werden. Damit möchte ich zum Ausdruck bringen, dass das Militär sich angesichts der herrschenden sozialpolitischen und ökonomischen Unruhe und des Chaos im Lande Ende der 1970er-

partikulares Interesse und ihre Weltanschauung verallgemeinert haben, um eine hegemoniale Position zu erlangen zu können (s. Demirović 2008: 17). Bei dieser Verwendung des Begriffs liegt die Betonung auf dem Verhältnis zwischen Staat und Zivilgesellschaft, da die Art und Weise, wie Hegemonie hergestellt ist – aus welchen Klassen sie besteht und wie sie zur ihrer Form gekommen ist – gleichzeitig auch das Verhältnis zwischen Staat und Gesellschaft bestimmt. Während eine machtanalytische Konzeptualisierung sich eher auf den Charakter dieses Verhältnisses, die Klassenbasis und die Entstehung der hegemonialen Fraktion konzentriert, würde die soziokulturelle Definition mehr die Funktionsweise der Hegemonie in der Zivilgesellschaft fokussieren. Die Definition von Hegemonie im Sinne politisch-moralischer Führung der Gesellschaft beinhaltet alle Diskurs-, Kultur- und Wissenspraktiken in der Gesellschaft, die sich hegemonial behauptet haben. Um die Funktionsweise der kulturellen Hegemonie auf der intellektuellen und moralischen Ebene zu verstehen, stützt sich Gramsci auf Begriffe wie Weltanschauung, Alltagsverstand, Lebensweise und die Rolle der Intellektuellen. Wenn ich auf den folgenden Seiten von den Merkmalen der Hegemonie in der Türkei spreche, beziehe ich mich vor allem auf diese soziokulturelle Definition von Hegemonie, welche die Herstellung der Hegemonie in der Zivilgesellschaft als die Herstellung der gültigen Wissensformen, Denk- und Handlungsweisen, Normvorstellungen und Wahrnehmungsmuster versteht (vgl. Ludwig 2006: 50f.). Diese wiederum bestimmen, wie eine Gesellschaft über sich weiß und sich auf sich selbst bezieht.

8 Das Militär herrschte ca. drei Jahre und drei Monate, vom 12. September 1980 bis zum 6. Dezember 1983 (s. Hale 1994: 246).

9 Eine *Passive Revolution* ist, im Gegensatz zur *Hegemonie*, dadurch gekennzeichnet, dass die Durchführung notwendiger Reformen und Änderungen erfolgt, ohne dass die Massen an den politischen Prozessen partizipieren. Im Falle einer ernsthaften Krise der Bourgeoisie werden diese, meistens durch eine begrenzte Zahl der dominanten staatlichen oder politischen Akteure, ohne den Konsensus der einen oder anderen sozialen Gruppe oder Klasse umgesetzt: „Gramsci suggests that a strategy of passive revolution is the characteristic response of the bourgeoisie whenever its hegemony is seriously threatened and a process of extensive reorganisation is needed in order to re-establish its hegemony. A passive revolution is involved whenever relatively far reaching modifications are made to a country's social and economic structure from above, through the agency of the state and without relying on the active participation of the people.“ (Simon 1991: 25f.)

Jahre anstelle der nicht konsensfähigen geschwächten politischen Klassen und Bourgeoisie als hauptstaatlicher Akteur in die Politik einmischte, um die Wiederherstellung der gesellschaftlichen Ordnung und des hegemonialen Konsenses zu sichern.¹⁰ Dies geschah ohne die Beteiligung der gesellschaftlichen Gruppen an den politischen Entscheidungsmechanismen und an der Regierung. Auch nach der Militärherrschaft muss die erste Dekade bis 1990 als Fortsetzung der passiven Revolution verstanden werden,¹¹ da die neu gegründeten politischen Parteien, die an den Wahlen teilnahmen und das Land regieren durften, nur eine schwache Basis¹² hatten und ihren Erfolg zum großen Teil der Tatsache verdankten, dass die großen traditionellen Parteien, wie etwa die republikanische Volkspartei und die Gerechtigkeitspartei, durch das Militärregime verboten und ihre Führungskräfte festgenommen wurden. Zweitens hatte die regierende Partei sowohl bei anderen politischen Gruppierungen als auch in der Gesellschaft eine nur schwache Basis.

Dazu kommt der Misserfolg der regierenden Partei und der politischen Akteure in ihrem Versuch, eine kulturelle Hegemonie herzustellen. Muharrem Tünay benennt für diese Dekade den *Reaganismus* und *Thatcherismus* als ideologi-

10 In dieser Hinsicht ist der Vorschlag von Miriam Heigl, nicht den Begriff der *Hegemonie*, sondern den der *Passiven Revolution* in die Analyse der Staatlichkeit in abhängigen Formationen in den Vordergrund zu rücken, bedeutsam. Heigl betont das Zukurzgreifen des Hegemonieansatzes in peripheren Staaten, in denen nicht immer eine ausgeprägte, historisch gewachsene Zivilgesellschaft bzw. gesellschaftliche Kräfte mit der Fähigkeit zur Hegemoniebildung und Führung vorhanden ist. Stattdessen argumentiert Heigl für den Ansatz, den Begriff der Passiven Revolution mit Poulantzas staats-theoretischen Überlegungen zusammen zu denken. Ihrer Meinung nach erlaubt ein solcher Ansatz „die größere Bedeutung der staatlichen Institutionen für die Organisation der herrschenden Klassen und Klassenfraktionen in abhängigen Gesellschaften“ besser zu erfassen (s. Heigl 2007: 280ff.).

11 Diese These wird in der eher knappen Literatur nicht geteilt. Muharrem Tünay, einer der wenigen, der den Gramscianischen Hegemonieansatz für die Türkei verwendet, analysiert die Dekade nach dem Militärputsch von 1980 als Versuch der Neuen Rechten (darunter wird hier die Regierung unter Turgut Özal und seiner Mutterlandspartei ANAP verstanden), ein erweitertes hegemoniales Projekt (expansive Hegemonie) herzustellen. Nach Tünay bilden dabei der Reaganismus und Thatcherismus die Hauptorientierungslinien; sie stellen den ideologischen Rahmen eines solchen Projekts der sozialen Transformation zur Verfügung (s. Tünay 1993:11).

12 Darunter ist auch die erfolgreiche Mutterlandspartei von Turgut Özal zu erwähnen. Özals Person und die Partei haben zweifellos in den 1980er- und danach in den 1990er-Jahren unter Mesut Yılmaz die Politik des Landes in hohem Maß geprägt. Es wird auch öfter erwähnt, dass er, als einer der Erfolgsfaktoren der Partei, die drei Haupttendenzen der türkischen rechten Politik, nämlich die Liberalkonservativen, die Islamisten und die Ultrationalisten zusammengeführt habe. Gerade deshalb ist die Parteistruktur eklektisch gewesen und die Widersprüche unter diesen Gruppen konnten nur dank der Persönlichkeit von Turgut Özal und dem Erfolg seiner Partei, zumindest in den 1980er-Jahren übersehen werden (s. Hale 1994: 276f.).

schen Rahmen der führenden Gruppen für ihr Projekt der sozialen Transformation (s. Tünay 1993: 11). Er macht aber von vornherein nicht nur auf die Inkohärenz der ideologischen Elemente dieses Projekts aufmerksam, sondern verweist auch auf die fehlende Kräftebalance zwischen der Neuen Rechten, die das Projekt durchführen möchte, und den anderen Kräften in der Gesellschaft. So warnt er vor vereinfachten Ansätzen und kommt zu dem Schluss, dass solche Analyseansätze der Situation nicht gerecht werden:

„There are so many discrepancies (inconsistencies) not only within the elements of this ideological framework but also between the new right's attempt at social transformation and the balance of forces in society that any simplistic approach to problem fails theoretically.“ (Ebd.)

Abgesehen von der fehlenden ideologischen Kohärenz im kulturell hegemonialen Projekt der in den 1980er-Jahren regierenden Neuen Rechten und der fehlenden Machtbalance zwischen den verschiedenen sozialen Kräften spielt noch ein dritter Faktor eine wichtige Rolle, nämlich der abhängige Status des türkischen kapitalistischen Wirtschaftssystems als semi-peripheres Land innerhalb des Weltwirtschaftssystems. Einen Hinweis, warum die Versuche, einen hegemonialen Konsens in der Türkei zu bilden, notwendigerweise immer prekär und ambivalent bleiben, liefert die Feststellung von Ataç und Arslan über den beschränkten Handlungsraum des türkischen Staates aufgrund seines abhängigen Status:

„Die Türkei ist vielmehr als ein schwaches Glied in die imperialistische Weltordnung, die von den USA geführt wird, eingebunden. Die Handlungsstrategien des türkischen Staates sowie der inneren Bourgeoisie in der Türkei sind durch die institutionelle und kapitalistische Verflechtung zwischen den führenden kapitalistischen Staaten beschränkt.“ (Ataç & Arslan 2004: 154)¹³

Tünay sieht in diesem abhängigen Status der türkischen Ökonomie einen der Erklärungsgründe dafür, dass – abgesehen von Militärregierungen – keine dominante soziale Gruppe in der Türkei in der Lage ist, ein ideologisch konsistentes hegemoniales Projekt zu schaffen und dies länger als eine Dekade aufrechtzuerhalten:

13 Ataç und Arslan kommen aufgrund ihrer Analyse über die Beschränktheit des Handlungsspielraum des türkischen Militärs und anderer politischer Akteure im Welt-Staat-System in den 2000er-Jahren zu dem Schluss: „Im türkischen Fall haben die herrschenden Klassen und ihre politischen Akteure eine sehr schwache wirtschaftliche, ideologische und kulturelle Basis, um ihre Politik auszuführen.“ (Ataç & Arslan 2004: 162)

„Turkey’s economic development was characteristically a dependent capitalist one, constantly undermining the formation of ideological coherence, and thus preventing the establishment of hegemony. Attempts at even a passive revolution were successful only in the short run, since the interests of different groups and classes could not be neutralised except when military regimes subjected the whole society to severe political repression during limited periods.“ (Tünay 1993: 19)

Als eine zentrale Charakteristik der türkischen Politik kristallisiert sich also die Frage nach der Hegemoniefähigkeit der herrschenden Klassen oder jener sozialen Gruppen, die den Anspruch auf die Herrschaft erheben, heraus. Der prekäre Charakter bleibt ein zentrales Merkmal des Versuchs, einen hegemonialen gesellschaftlichen Konsens in einer bestimmten historisch-gesellschaftlichen Konstellation in der Türkei zu realisieren. Dies ist heute auch bei dem Hegemoniever Versuch der regierenden islamischen Partei AKP zu beobachten. So werden die Fragen „Wie hegemonial ist die Hegemonie in der Türkei?“ und „Was ist gegenhegemonial an den politischen Praxen der oppositionellen Gruppen in der Türkei?“ ihre Gültigkeit noch eine Weile behalten.

VIII.3 MERKMALE DER NEUEN HEGEMONIE

Im Folgenden möchte ich die sechs zentralen Merkmale, die sich aus der Auswertung meiner Forschung ergeben haben und die den Transformationsprozess der hegemonialen Verhältnisse seit 1980 kennzeichnen, benennen. Bevor ich auf jedes einzelne Merkmal eingehe, möchte ich an dieser Stelle betonen, dass – unter Berücksichtigung der Foucaultschen Machttheorie und des Gramscianischen Hegemonieansatzes – diese Merkmale keineswegs nur als repressiv (Hegemonie als Zwang, Macht als restriktive, destruktive Kraft) verstanden werden dürfen, sondern sie immer auch eine konstitutiv-produktive¹⁴ (Hegemonie als Konsens), eine „stiftende“, positive Seite haben. Bei der Analyse der sich als hegemonial behauptenden sozialen Praxen stellt somit die Berücksichtigung des Zusammenspiels beider Seiten (Zwang – Konsensus; repressiv – konstruktiv) des hegemonialen Projekts die eigentliche Herausforderung dar.

14 Siehe für die Rezeption der Foucaultschen Theorie über produktive Macht Nash (2000: 20).

VIII.3.1 Neoliberale Restrukturierung von Staat-Gesellschaft-Verhältnissen

Der Militärputsch von 1980 markiert einen umfangreichen und tiefgehenden wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Strukturwandel in der Türkei. Diese Entwicklungen werden unter der Rubrik *neoliberale Restrukturierung der Staat-Zivilgesellschaft-Verhältnisse* erfasst und analysiert (s. Öniş 1997: 749; Erdoğan & Üstüner 2002: 198). Im wirtschaftlichen Bereich bildeten der Wechsel von der *Import-Substitution zur Export-Promotion* als Entwicklungsstrategie (s. Schick/Tonak 1987: 373), die extensive Privatisierung der bis dahin staatlichen bzw. halbstaatlichen Institutionen, die Umsetzung der neoliberal-ökonomischen Maßnahmen und Programme wie die freie Währungspolitik und die Öffnung der Grenzen des türkischen Binnenmarkts zum Weltmarkt die Hauptsäulen des neoliberalen Projekts in der Türkei.

Auf die weitgehenden Konsequenzen dieses wirtschaftlichen Strukturwandels für die politische Gesellschaft wurde von vielen AutorInnen aufmerksam gemacht. So stellt z.B. Ziya Öniş – im Gegensatz zur verbreiteten neoliberalen Rhetorik – fest, dass es sich nicht um ein Zurücktreten des Staates, sondern um eine *Rekonstruktion des Staates* in der Türkei handelt (s. Öniş 1991: 28). Auch von Galip Yalman wird das Hauptmerkmal der politisch- institutionellen Änderungen in der Türkei seit den 1980er-Jahren als *Restrukturierung des türkischen Staates* interpretiert (s. Yalman 2002: 38). In ähnlicher Weise machen auch Faruk Birtek und Binnaz Toprak in ihrer Analyse des Zusammenhangs zwischen neoliberaler Restrukturierung und dem Aufkommen des politischen Islams auf die sich veränderte Staatsideologie in der Türkei aufmerksam (s. Birtek/Toprak 1993).¹⁵ Wenn wir diese Analysen mit Joachim Hirschs These, dass sich in einer globalisierten Welt der Staat vom Sicherheitsstaat zum nationalen Wettbewerbsstaat (Hirsch 1995) verändere, zusammendenken, muss auch im türkischen Fall von einer *veränderten Staatlichkeit* seit 1980 gesprochen werden.

Der Neoliberalismus kann aber nicht nur als Wirtschaftsmodell, das Konsequenzen auf der staatlich-politischen Ebene hervorruft, verstanden werden, sondern er bringt auch ein umfangreiches Gesellschafts- und Kulturmodell mit sich:

„Unter Neoliberalismus verstehen wir ein Projekt, das über seine wirtschaftlichen Implikationen (Konsolidierung des Staatshaushaltes, Inflationsbekämpfung, Liberalisierung des Handels, Deregulierung, Privatisierung) und deren gewaltsame Durchsetzung hinaus eine

15 Da die Thesen von Birtek und Toprak im Teil „Zur wirtschaftlichen Situation in den 1980er-Jahren“ ausführlich geschildert wurden und im nächsten Teil noch einmal Bezug darauf genommen wird, soll hier nicht im Detail darauf gegangen werden.

umfassende Ökonomisierung des Sozialen impliziert. Neoliberalismus ist nicht nur ein ökonomisches, sondern auch ein sozial-kulturelles Programm. Es gründet auf neosozial-darwinistischen Prinzipien und richtet sich gegen Solidarpraktiken aller Art.“ (Kaltmeier/Kastner/Tuider 2004: 14)

Neben der Feststellung, dass das neoliberale Modell zu einem dominanten,¹⁶ handlungsleitenden Modell für die Regierungen, aber auch für die internationalen Organisationen als Teil der Global Governance geworden ist, werden auch die gesellschaftliche Konsequenzen des Projekts zum Gegenstand steigender Aufmerksamkeit und Analysen:

„Das Modell dient den meisten Regierungen wie den internationalen Organisationen als Handlungsorientierung. Eine zentrale Stärke des Neoliberalismus liegt aber gerade darin, dass er zu einem kaum noch in Frage gestellten Bestandteil von *Produktions-, Konsum- und Lebensweisen* der Gesellschaft geworden ist.“ (Klein/Walk/Brunnengräber 2005: 26; Hervorh. durch die Autorin)

Die Verbreitung einer bestimmten Lebens-, Konsum- und Produktionsweise in der Gesellschaft geht wiederum einher mit der Etablierung einer bestimmten Wissensform. Alex Demirović betont, dass „eine kollektive Lebensweise immer einen spezifischen Praxis-Wissens-Komplex darstellt“ (Demirović 1992a: 153).

16 Dennoch, unmittelbar an dieser Stelle muss angemerkt werden, dass die Aussage, das *neoliberale Projekt habe sich hegemonial durchgesetzt* oder der *Neoliberalismus sei hegemonial* in der Literatur nicht unumstritten ist. Genau diese Behauptung seitens der Linken wird von Alex Demirović infrage gestellt. Mit Rückgriff auf Gramscis Hegemoniebegriff argumentiert Demirović gegen die Behauptung, dass der „Neoliberalismus hegemonial sei.“ Folgerichtig definiert er Hegemonie als Prozess der Verallgemeinerung und Totalisierung der Weltanschauung der bürgerlichen Klasse, die ihr bloß ökonomisch-korporatives Interesse überwunden habe, und die durch gesellschaftliche Kompromisse und Zugeständnisse auf eine integrierte Einheit der Gesellschaft ziele (s. Demirović 2008: 18). Darauf aufbauend bezweifelt er, ob der Neoliberalismus, als „praktische Ideologie der Akteure des Kapitals“, überhaupt solche Kompromisse und Zugeständnisse vor Augen hat (s. ebd.). Ganz im Gegenteil, der Neoliberalismus, so Demirović, sei Ausdruck einer „ökonomisch-korporative[n] Interessenlage des Bürgertums“, und verfolge eher eine Strategie der passiven Revolution als die Strategie der Hegemonie (s. ebd.: 19). Den Mangel an Hegemoniefähigkeit des Neoliberalismus unterstreichend, konstatiert Demirović, dass der „Neoliberalismus eine Herrschaftsstrategie ist, die versucht, so weit wie möglich ohne Konzessionen zu herrschen“ (ebd. 20). Für weitere Ausführungen und Nuancen, die Demirović in diese Debatte einbringt, siehe Demirović (2008).

So werden bestimmte Lebensweisen und Wissenspraktiken insbesondere im zivilgesellschaftlichen Bereich zu hegemonialen Praktiken aufgewertet.¹⁷

Welche Wissenspraktiken und Lebensweisen konstituieren den hegemonialen Kompromiss des neoliberalen Gesellschaftsmodells im türkischen Fall? Oder spezifischer formuliert: Wie hat das neoliberale Gesellschaftsmodell sich als Lifestyle, als Wissensform im sozio-kulturellen Leben in der Türkei eingeschrieben? Wie hat sich die Alltags- und Massenkultur geändert? Die wichtigsten Elemente können wie folgt zusammengefasst werden:

Mit der Öffnung des türkischen Marktes zum Weltmarkt mussten die BürgerInnen in der Türkei zu Konsumenten gemacht werden. So wurde die Bevölkerung, auch mit einer enormen Mobilisierung der Medien¹⁸ und Lifestyle-Magazinen,¹⁹ zu einem neuen Konsummuster angestiftet, das mit einem Warenfetischismus²⁰ und einer Diversifizierung der Lebensstile einherging. Parallel zum enormen Wachsen und gestiegenen Einfluss der Medienwelt ist eine neue, öffentliche Unterhaltungs-,²¹ Kultur-²² und Freizeitindustrie²³ entstanden. Alle diese Entwicklungen haben vor dem Hintergrund eines ideologischen Bombardements stattgefunden, das die Bedeutung der privaten Sphäre betont (s. Gürbilek 1992), einen liberalen, auf Konkurrenz beruhenden Individualismus gegenüber einer existierenden, traditionellen Kollektivkultur befördert (s. Tünay 1993:18) und die Sexualität als Quelle des Individualisierungs- und Befreiungsprozesses betont. All diese Entwicklungen verstehe ich, auch im Zusammenhang

-
- 17 Hier wird Hegemonie verstanden als „[...] intermediäre(r) Bereich umfassender Wissenspraktiken, Auseinandersetzungen um Lebensweisen und ihre Verallgemeinerung und ihre kompromisshafte Verschmelzung [...]“ (Demirović 1992a:155)
- 18 Zur Rolle der Medien und der TV-Kanäle bei der Verführung und Anstiftung der Massen zum Konsumieren siehe Oktay (1993: 89).
- 19 Die Gründung der privaten Fernsehkanäle Anfang der 1990er-Jahre, der Vervielfältigung der Verlags- und Medienszene im ganzen Land aber auch das enorme Wachsen der Istanbuler Medienwelt zusammen mit zahlreichen wöchentlich und monatlich erscheinenden Mode-, Konsum-, Frauen-, Sport-, Wirtschafts-, Populär- und Kulturmagazinen müssen deshalb als Ganzes im Rahmen der Kommerzialisierung der Lebenswelt betrachtet werden.
- 20 Galip Yalman beschreibt die Verfügungstellung der importierten Waren als wichtigen Bestandteil des Konsenses: „[...] ‚a new mode of living‘ signified more than anything else by the availability of imported consumption goods that were instrumental in gaining the consent of the people.“ (Yalman 2002: 42)
- 21 Darunter verstehe ich einzelne Bars, Clubs und Restaurants, die sich an Vorbildern aus Europa orientieren, aber auch nationale und internationale Fastfood- und Kaffee Ketten wie z.B. McDonalds oder Starbucks Coffee.
- 22 Die neu gegründeten privaten Fernsehkanäle haben nach einer gewissen Zeit, anstatt nur lateinamerikanische Soap Operas zu zeigen, begonnen, eigene, lokal produzierte Fernsehserien und Talkshows ins Programm aufzunehmen.
- 23 Darunter verstehe ich das Entstehen großer Ferienanlagen und Hotels im Süden der Türkei, aber auch die eröffneten Sport-, Fitness- und Ernährungsklubs in jeder Stadt.

der Konsequenzen einer kulturellen Globalisierung, als „*Durchdringen der Lebenswelt durch marktwirtschaftliche Kräfte*“.

VIII.3.2 Apolitisierung

Das weitgehende Verbot jeglicher politischen Aktivität, der institutionellen Politik und des sozialen Lebens kennzeichnet das Militärregime von 1980 bis 1983. Alle Parteien, Vereine und Verbände wurden bis auf Weiteres geschlossen, kurdische oder auch muslimische Organisationen wurden, genau wie Streiks, verboten. Die Vorsitzenden des Friedensvereins (Barış Derneği) und der Revolutionären Arbeiter-Gewerkschafts-Konföderation wurden vor Gericht gestellt, Tausende wurden inhaftiert und gefoltert, mehrere wurden hingerichtet (s. Schick & Tonak 1987: 372; Çağlar 2003). Aber auch jenseits dieser drei durch das Militärregime regierten Jahre setzt die Verfassung von 1982, welche die Rechte und Freiheiten der Individuen, jegliche Formen des Vereinslebens, die Jugend- und Frauenkommissionen der Parteien einschränkt, langfristige Restriktionen des politischen Lebens und der politischen Mobilisierung der Gesellschaft durch (s. Toprak 1996: 94).

Alle diese Maßnahmen zur Einschränkung des politischen Lebens und das „Zum-Schweigen-Bringen“ der Massen wurden von den Sozialwissenschaftlern als *Depolitisierung der Gesellschaft* analysiert (s. Birtek & Toprak 1993: 194; Toprak 1996: 94; Yalman 2002: 46). Was ich aber hier hervorheben möchte, sind die subtileren Strategien der Macht, die eher den Konsens der Massen für den Prozess der Depolitisierung benötigen, damit sie operativ effizient werden können. Hier möchte ich die „Apolitisierung der Gesellschaft“ als eine der Strategien der *kulturellen Hegemonie* betonen.

Worin bestehen diese diskursiven Wissensoperationen zur Herstellung einer apolitischen Kultur? Es geht vor allem um Wörter und Begrifflichkeiten wie *Arbeiter, Klasse, Ausbeutung, Soziale Gerechtigkeit, Revolution, Intellektuelle, Interessenkonflikt* oder *Machtkampf*. Indem diese Begriffe mit negativen Konnotationen besetzt wurden, indem sie als altmodisch, lächerlich, nicht relevant, als primitiv diffamiert wurden, indem sie mit einer sozialkritischen Haltung, mit dem marxistischen Diskurs verknüpft worden sind, wurden sie indirekt zensiert – immer seltener benutzt, verschwanden sie mit der Zeit aus dem Wortschatz der alltäglichen Kommunikation.²⁴ Eine apolitische Kultur wurde aber vor allem durch den Individualisierungsdiskurs, durch hegemoniale Techniken des *Zur-Person-Machens* und durch die Betonung der Wichtigkeit der privaten Sphäre als Sphäre der Selbstverwirklichung befördert.

24 Siehe Gürbilek (1992) und Kapitel IV.2. in dieser Arbeit.

VIII.3.3 Islamisierung der Gesellschaft

Allein die Beteiligung der islamischen Parteien an den Regierungen seit Mitte der 1990er-Jahre (Triumph der islamischen Wohlfahrtspartei (RP) – Bürgermeisterkandidaten in Ankara und in İstanbul bei den Kommunalwahlen im März 1994, das Zustandekommen der Koalitionsregierung von Wohlfahrtspartei (RP) und der Partei des Richtigen Wegs (DYP) von 1996 bis zur Absetzung der Necmettin-Erbakan-Regierung durch das Militär vom 28. Februar 1997; (s. Öniş 1997: 743) und der Wahlsieg der immer noch regierenden Gerechtigkeits- und Entwicklungspartei (AKP) bei den Parlamentswahlen am 3. November 2002 (s. Ataç & Arslan 2004: 157) sind ausreichende Belege für die These der Revitalisierung des Islams in der Türkei. Woran ist aber diese Islamisierung festzumachen? Oder anders gefragt: Ist der Aufstieg des Islams, das richtige Paradigma für die Interpretation der zusammenhängenden gesellschaftlichen Entwicklungen seit Anfang der 1980er-Jahre in der Türkei? Und vor allem: Soll der Aufstieg des Islams einfach als politisches Instrument religiös geprägter gesellschaftlicher Gruppen gegen die kemalistische Ideologie und das säkulare republikanische System verstanden werden, oder haben wir es mit eher tiefgreifenderen Änderungen in der *symbolischen Ordnung* der Gesellschaft zu tun?

Ein bis heute unter türkischen SozialwissenschaftlerInnen weitgehend akzeptierter Ansatz, den ich hier *strukturorientierten Ansatz* nenne, geht von der These aus, dass Militär und Staat, in der Periode nach 1980, eine bedeutende Rolle für die Islamisierung der Gesellschaft gespielt haben (s. Birtek & Toprak 1993, Tünay 1993; Öniş 1997; Şimşek 2004a; Toprak 2005). Gemäß dieser These hat das Militär paradoxerweise trotz seines Selbstverständnisses als Garant des republikanischen Regimes und des laizistischen Systems den Islam als ein Instrument der politischen Stabilität und sozialen Integration eingesetzt. Dies zielte auch darauf ab, vor dem Hintergrund der herrschenden politischen Unruhen und der aufgeheizten gesellschaftlichen Atmosphäre im Zeitraum unmittelbar vor 1980, einen möglichen Aufstieg der linken Politik und linker gesellschaftlicher Kräfte zu verhindern: „Hence rather surprisingly, Islam was employed by the military as an instrument for consolidating and institutionalising the post-1980 regime“ (Öniş 1997: 750). Einige SozialwissenschaftlerInnen spitzen die These soweit zu, dass der Islam, inspiriert von der Gedankenströmung der „Türkisch-Islamischen Synthese“ rechter Intellektueller und politischer Gruppen, zu einem Teil der offiziellen Ideologie des Staates und des Militärs geworden ist (s. Şimşek 2004a: 121; Toprak 2005: 179).

Ich möchte hier nicht im Detail das Zukurzgreifen eines solchen strukturorientierten Ansatzes für die Analyse der Etablierung islamischer Kräfte und des

zum Orientierungsschema für die Sinnpraktiken religiös geprägter gesellschaftlicher Akteure aufgestiegenen Islams kritisieren: Im Gegensatz dazu würde ein *akteurzentrierter Ansatz* mehr Einsichten ermöglichen. Es genügt, darauf aufmerksam zu machen, dass das Militär den Islam in den 1980er-Jahren angesichts einer „marxistischen Gefahr“ als Zement der gesellschaftlichen Ordnung instrumentalisierte, um die reibungslose Umsetzung der neoliberalen Anpassungsprogramme zu sichern. Im Jahr 1997 musste das Militär schwer dafür bezahlen und deklarierte die Islamisierung öffentlich als die größte Gefahr für die Gesellschaft, was zum Rücktritt der Regierung Erbakans führte. Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Erkenntnis, dass das Aufkommen des Islams nicht als bloße Instrumentalisierung der Religion seitens des Staates oder des Militärs verstanden werden kann. Bevor ich aber meine These, nach der die Islamisierung eines der Merkmale der neuen Hegemonie ist, ausführe, möchte ich die gesellschaftlichen Entwicklungen und die gesetzlichen Änderungen, die mit dem Islamisierungsprozess verknüpft sind, kurz skizzieren.

Finanzielle, gesetzliche und institutionelle Maßnahmen (in Form von Unterstützung, Privilegien und Erleichterungen durch die Gesetzgebung) spielten eine besondere Rolle dabei, den Islam zu einem Teil der Staatsideologie zu machen. Die Erweiterung der Kompetenzen des Ministeriums für Religiöse Angelegenheiten etwa wurde begleitet von einer besseren finanziellen Ausstattung seitens des Staates (s. Öniş 1997: 750). Neue religiöse Gymnasien wurden eröffnet und formell wie informell wurden landesweit Korankurse angeboten (Şimşek 2004a: 121). Parallel wurde Religion als obligatorisches Unterrichtsfach in den Grund- und Mittelschulen²⁵ eingeführt (Öniş 1997: 750). Trotz des Verbots und gesetzlicher Maßnahmen hatten religiöse Sekten, Bruderschaften und Orden über die ganze Dauer der laizistischen Republik als Untergrundorganisationen überlebt (s. Birtek & Toprak 1993: 198); jetzt wurden diese religiösen Organisationen mit staatlichen Geldern ausgestattet, um linke politische Organisationen zu blockieren (s. ebd. 205). Neben der staatlichen Unterstützung bei der Verbreitung der islamischen Ideologie ist es aber den Organisationen der islamischen Sekten und Akteure selbst gelungen, in staatlichen und militärischen Kadern ein politisches Interessennetzwerk aufzubauen:

„The Tarikat Networks often provide particular channels of upward mobility for individuals of lower socio-economic status, and thus create their own vestiges of political power and bases for military careers.“ (Birtek & Toprak 1993: 199)

25 Bis zu diesem Zeitpunkt bestand Wahlfreiheit in den Grund- und Mittelschulen zwischen Ethik und Religion.

Alle diese finanziellen Unterstützungen und Privilegien für die islamisch geprägten Akteure und Organisationen ebneten den Weg für ihre spätere Entwicklung als politische Organisation, die als Ziel den Staatsapparat vor Augen hatte. Noch bedeutsamer für die nachhaltige Entwicklung des politischen Islams aber ist die staatliche Penetration des kulturellen Apparats – des Fernsehens, des Radios, der Universitäten und des Bildungsministeriums (s. ebd.: 196) – durch die ein sozio-kultureller Wandel in der Gesellschaft, durch direkte Interventionen im Bereich der Alltagskultur und der Wissensproduktion, induziert wurde. Worin besteht dieser kulturelle Wandel? In diesem Projekt des Reorganisierens des gesellschaftlichen Lebens entlang konservativer Wertvorstellungen wurden traditionelle gesellschaftliche Institutionen wie die „Familie“, die „Moschee“ und die „Kaserne“ betont und in den Vordergrund gestellt (s. ebd.). Parallel zu der Betonung der Bedeutung des traditionellen Familienlebens wurde versucht, einen durch den Islam inspirierten, konservativen Diskurs über die Rolle und den Status der Frauen in der Gesellschaft zu verbreiten. All dies wird von Birtek und Toprak als Bestandteil einer veränderten Staatsideologie, welche sie als *Neorepublikanismus* bezeichnen, identifiziert.²⁶ Zusätzlich zu diesen Entwicklungen gibt ein Profil der Klassenherkunft der sozialen Akteure, die das Wiederaufleben des Islams getragen und davon profitiert haben, einen wichtigen Hinweis, wie und wo diese Entwicklungen im größeren Rahmen des türkischen Modernisierungsprojekts einzuordnen sind. So kann die islamische Bewegung als Bewegung der neuen städtischen, unteren Mittelschicht bezeichnet werden, die mit der Industrialisierung und dem Modernisierungsprozess der Türkei nicht reibungslos zurechtkommt:

„[...] islam that functions as a protest ideology of small trader, small businessmen, and artisans, who often feel threatened by the increasing importance of the industrial economy as Turkey becomes integrated into the world markets. Among them Islam offers a lifestyle for people of newly marginalized social status and provides a counter-culture within which some individuals can even find new sources of social esteem and local prestige by being the learned', by being folk ulema of sorts.“ (Birtek & Toprak 1993: 199)

26 Nach den Autoren wird der frühere, radikale Säkularismus des republikanischen Staates durch das neorepublikanische Ethos in den 1980er-Jahren ersetzt. (s. Birtek & Toprak 1993: 194) Demzufolge bildet die Idee, Gesellschaft organisiert als die islamische Umma, als das zentrale Element dieses neuen Ethos: „The idea of islamic umma, a community of believers who are united by the same faith, seems to have set the model for any sense of community which can consolidate social unity and solidarity and thereby eliminate the conflicts of opposing ideologies.“ (Ebd.: 195)

Unter Betrachtung der oben geschilderten Fakten möchte ich meine These wie folgt zuspitzen: Anstatt von einer *Islamisierung* der Gesellschaft zu sprechen, sollte von einer *Retraditionalisierung* (Birtek & Toprak 1993:196) und der *Vergemeinschaftung* der Gesellschaft und der Alltagskultur in Namen der Religion gesprochen werden. In diesem Prozess hat der Islam als *Kerninstitution des kulturellen Konservatismus* in der Türkei (Birtek & Toprak 1993: 198) den Rahmen, die Richtlinien und die Regeln dieses umfassenden symbolischen Wandels zur Verfügung gestellt und bestimmt. D.h., der Islam diene hauptsächlich als Mediator im hegemonialen Projekt des Neoliberalismus, der den Modernisierungspfad (bis dahin ein republikanisches Modell, das auf den universalistisch-säkularen Prämissen der Aufklärung basierte) in eine konservative Richtung lenkte. Die Kombination von gemeinschaftlicher Organisation des Alltagslebens und den Verhältnissen zwischen den Individuen – daher die *Retraditionalisierung* der gesellschaftlichen Institutionen – zusammen mit einer Prise eines *defensiven türkischen Nationalismus* bildeten die Zutaten dieser Türkisch-Islamisch genannten Mischung.

Birtek und Toprak reden von einer *Tarikat-* und einer *Nicht-Tarikat-Gesellschaft* und unterteilen die türkische Gesellschaft in zwei Gruppen als *community of islamic conservatism* vs. *society of secular modernism*. Mit ihrer Analyse des Aufkommens des islamischen Diskurses und islamisch geprägter Akteure rahmen sie die Islamisierung als *rewriting of the paradigm of modernization within the conservative mold* (s. Birtek & Toprak 1993: 202) ein. Auch Şerif Mardin versteht die Geschichte der modernen Türkei als geprägt vom Konflikt zwischen traditionellen und modernen Kräften und stützt so die These, dass eher von einer *Retraditionalisierung* der Gesellschaft als von einer *Islamisierung* der Gesellschaft gesprochen werden sollte:

„The history of modern Turkey is not that of a conflict between republicanism and sultanism, nor is it a history of strife framed by Islam and secularism. it is a complex many tiered encounter between traditional forces and modernity that have interpenetrated and been transformed over time due to their propinquity.“ (Mardin 2005: 160)

In dieser Hinsicht gewinnt die Analyse von Keyman und İçduygu an Bedeutung, die den Erfolg der AKP bei der Parlamentswahl vom 3. November 2002 damit begründen, dass die Partei eine Synthese von kommunitaristischen und liberalen Prinzipien verfolge. Den Autoren nach erklärt nicht die islamische Ideologie den Erfolg der Partei, sondern ihr ökonomisches Programm, das die Prinzipien einer freien Marktwirtschaft mit sozialer Gerechtigkeit und kommunitaristischen Werten erfolgreich zusammenbringt:

„[...] the communitarian-liberal synthesis means, at the very general level, an articulation of the free market with communitarian values, which promotes religious values, societal norms and local characteristics. More concretely, the communitarian-liberals synthesis calls for a just society nor organised on the basis of pure egotistical individualism, but as democratic regulation of state-society relations in which free-market rationality is backed by, in the words of primes minister Abdullah Gül, „a moderate and democratic Muslim society“.“ (Keyman & İcduygu 2005:16)

VIII.3.4 Militarisierung

Verzivilgesellschaftung des Militärs – Militarisierung der Zivilgesellschaft

Vor dem Hintergrund des Demokratisierungsprozesses wird die Rolle des türkischen Militärs vor allem mit Blick auf den demokratiedefizitären Charakter des türkischen politischen Systems thematisiert. So wird darauf aufmerksam gemacht, dass das Militär eine Hauptrolle in der türkischen Politik spielt (vgl. Ataç & Arslan 2004: 159; Toprak 2005: 178).²⁷ Wegen seiner kompromisslosen, streng laizistischen Haltung, seiner kemalistischen Ideologie im Angesicht einer Islamisierungsgefahr oder konkret in der Auseinandersetzung mit „verdachtsauslösenden“ Politiken der regierenden islamischen Parteien wird das türkische Militär zum Akteur auf der politischen Bühne (s. Öniş 1997; Toprak 2005). Hat das Militär einen solch uneingeschränkten Einfluss auf die gesellschaftlichen Prozesse in der Türkei?

Die Auffassung, nach der das türkische Militär eine große Rolle und Macht in der Landespolitik innehat, wird durch andere Arbeiten infrage gestellt. So notieren z.B. Ataç und Arslan, dass es irreführend sei, das Militär als uneingeschränkte Macht wahrzunehmen (s. Ataç & Arslan 2004: 160).²⁸ Ähnlich deutet

27 In diesem Rahmen wird besonders oft auf die Rolle des nationalen Sicherheitsrats in der türkischen Politik hingewiesen (s. Hale 1994:291; Ataç & Arslan 2004: 159f.). Der nationale Sicherheitsrat wurde gleich nach dem Militärputsch von 1960, nach der Verfassung von 1961, zusammen mit anderen Institutionen wie dem Verfassungsgericht und dem Senat, eingeführt, um eine Balance der Mächte zu garantieren (s. Toprak 1996; 1993). Dem Rat sind, unter der Präsidentschaft des Regierungsoberhaupts, fünf Generäle zugehörig, und er hat das Vetorecht auf Entscheidungen des Parlaments. Im Rahmen der Gesetzesänderungen und Reformpakete im Prozess des EU-Beitritts der Türkei sind die Kompetenzen des Rats auch institutionell eingeschränkt (s. Ataç & Arslan 2004: 160).

28 Anhand ihrer Analyse der Positionierung des Militärs und der islamischen Partei AKP in Bezug auf eine aktive Teilnahme der Türkei am Irakkrieg der USA im Jahre 2004 zeigen Ataç und Arslan, dass auch das Militär sich legitimieren und gegenüber der türkischen Öffentlichkeit argumentativ begründbar handeln musste (s. Ataç & Arslan 2004).

auch Binnaz Toprak darauf hin, dass es keine unbegrenzte Einmischung des Militärs in die Landespolitik gibt. Die kulturellen Rechte der kurdischen Minderheit, die Zypernfrage und ein liberales Verständnis von Säkularismus benennt sie als die drei wichtigsten Punkte, auf die das türkische Militär höchst sensibel reagiert (s. Toprak 2005: 178).²⁹ Meiner Auffassung nach verfehlen die Analysen, welche die Macht des Militärs überschätzen, den Kern des Problems. Ähnlich wie beim Starker-Staat-Diskurs verhindert der Diskurs über die uneingeschränkte Macht und den Einfluss des Militärs eine ernste Auseinandersetzung mit der Rolle des Militärs, die wertvolle Einsichten bringen könnte. So vertrete ich die These, dass die verbietende Macht (Zwang) des türkischen Militärs übertrieben dargestellt wird. Das Militär ist einer unter vielen politischen Akteuren in der Türkei, und wie jeder andere politische Akteur muss auch das Militär seine Handlungen und seine Haltung legitimieren. Anstatt im Militär den Beschützer des kemalistischen Laizismus zu sehen, muss die Rolle des Militärs als einer der beteiligten Akteure des hegemonialen Blocks zur Einhaltung einer bestimmten Modernisierungsstrategie betrachtet werden.

Spätestens seit dem Putsch von 1980 muss die Überzeugung, „das Militär als Beschützer des kemalistischen Regimes und der säkularen Republik“ zu begreifen, als ein zu kurz greifendes Modell betrachtet werden, wie mehrere Autoren betonen (u.a. s. Hale 1994: 298). Es ist vielmehr davon auszugehen, dass das Militär eine der Hauptrollen im Modernisierungsprojekt und der -ideologie der Türkei spielt – und zwar seit der Gründung der Republik. In diesem Zusammenhang muss die Militärintervention von 1980 eher als der Beginn einer neuen Phase im Modernisierungsprojekt gesehen werden (s. Karpat 1988: 137). Daneben analysiert Karpat den Putsch von 1980 als die Entstehung einer neuen Kräftebalance zwischen Armee, politischer Klasse und ziviler Bürokratie und schreibt: „The military rule ended by creating a new ruling coalition in which a conglomeration of social groups from the middle classes, ranging from small entrepreneurs to capitalists and from moderate traditionalists to activist nationalists and islamists finally gained the upper hand.“ (Ebd.: 155). In dem neuen, konservativeren Modernisierungspfad scheint die Armee die Dominanz der konservativen Mittelklassen akzeptiert zu haben und so geht die existierende Allianz zwischen der pro-republikanischen bürokratischen Elite und der Armee auch zu Ende (s. ebd.: 156).

29 Gleichzeitig hält sie jedoch fest, dass das Militär sich sogar dann zurückhielt und keinen offenen Widerstand leistete, wenn es um die genannten Punkte im Parlament ging und unter der Regierung der islamischen Partei AKP Entscheidungen getroffen wurden, mit denen das Militär möglicherweise nicht einverstanden war (s. Toprak 2005:179).

In dieser Hinsicht muss von einer Militarisierung der Gesellschaft seit Anfang der 1980er-Jahre gesprochen werden. Die Bezeichnung Militarisierung steht hier aber nicht für eine aktivere Beteiligung des Militärs an der institutionellen Politik. Eher ist davon auszugehen, dass die Einmischung des Militärs in die Politik ihre Form geändert bzw. das Militär andere Kanäle der Politik gefunden hat. So verweist die Politikwissenschaftlerin Binnaz Toprak auf wichtige Änderungen der Einmischungsform des Militärs in die Politik und vertritt die These, dass das Militär seit den 1990er-Jahren seine Politik hinter den Kulissen betreibt: „Since the 1990s, the military has played a behind-the-scenes role, well aware of the difficulties of direct rule in a country that has become socially, politically and economically complex.“ (Toprak 2005: 178)

So bedeutet Militarisierung der Gesellschaft eher das *Durchdringen der Gesellschaft durch das Militär, die Verbreitung militaristischer Werte im Alltagsleben des Landes* und die damit zusammenhängende Spaltung und konfrontative Politik zwischen den verschiedenen sozialen Gruppen entlang der Ethnizität (Türken vs. die Anderen), entlang der Nationalismen (türkischer Nationalismus vs. kurdischer Nationalismus) und entlang der Religiosität (Laizisten vs. Islamisten). Dabei verfolgt das Militär nicht die Strategie aktiver Einmischung in die Politik in Form einer verbietenden Politik oder öffentlichen Meinungsäußerung, sondern es nimmt Einfluss auf die Öffentlichkeit durch seine zivilgesellschaftlichen Akteure, um für seine Positionen Zustimmung in der Öffentlichkeit zu erhalten (vgl. Ataç & Arslan 2004: 160).³⁰

VIII.3.5 Soziale Bewegungen und das Aufkommen von *Identity Politics*

Im Jahr 1981 beginnen in Istanbul und Ankara gut ausgebildete Mittelschicht-Akademikerinnen sich in ersten feministischen Selbsterfahrungsgruppen zu organisieren. Im Jahr 1984 beginnt der Krieg zwischen dem türkischen Staat und der Arbeiterpartei Kurdistans (PKK), der über 15 Jahre bis zur Festnahme von Abdullah Öcalan im Jahr 1999 in Nairobi andauert (s. Şimşek 2004a: 131). Im Jahr 1986 wird in Ankara das erste Büro des heute größten Menschenrechtsvereins (IHD) in der Türkei eröffnet. Die erste Demonstration von Studentinnen für das Recht des Tragens ihres Kopftuchs auf dem Campus findet 1987 statt.

30 So müssen z. B. der Massenprotest „Eine Minute Dunkelheit für Helligkeit“ im Anschluss an den *Susurluk-Skandal* gegen die Verflechtung von Politik und Unterwelt, der mit der Absetzung der Regierung Erbakan am 28. Februar 1997 endete, und die Proteste der *Märtyrer-Mütter* (die als *Freitags-Mütter* bekannt sind) nach der Festnahme von PKK-Führer Abdullah Öcalan im Jahre 1999 vor diesem Hintergrund betrachtet werden.

Paradoxerweise markiert die Periode, in der alle politischen Aktivitäten durch das Militärregime (1980-1983) verboten waren – auch die Zeit nach dem Übergang zum demokratisch verfassten Parteiensystem, wobei jedoch die Partizipationskanäle der institutionellen Politik noch weitgehend eingeschränkt und zu einem großen Teil den politischen Akteuren nicht zugänglich waren – gleichzeitig eine Periode, in der sich die Gesellschaft in Sozialen Bewegungen (feministische, islamische, kurdische, liberale Bewegung und Umwelt-Aktivismus) und in verschiedenen Vereinen organisiert. Wie soll dieses Phänomen interpretiert werden? Um diese Frage beantworten zu können, möchte ich zunächst einige Ergebnisse aus der Forschung über Neue Soziale Bewegungen heranziehen.

Die Suche nach einem Erklärungsansatz für das Erscheinen der Neuen Sozialen Bewegungen in den westlichen Gesellschaften der 1960er-Jahre führte zu Fragen wie: Was ist neu, was ist alt an den Neuen Sozialen Bewegungen? Sich auf die Arbeiten von Charles Tilly (1984) stützend, vertritt Craig Calhoun die These, dass Soziale Bewegungen wie die Frauenbewegung, die Nationalismusbewegung und religiöse Bewegungen bereits damals, d.h. seit dem 19. Jahrhundert bis ins 20. Jahrhundert, existierten. Sie seien nur von einer rationalistisch orientierten politischen Soziologie, die sich eher auf die Arbeiterbewegung, die Industrialisierung und die Nationalstaatsbildung fokussiert hatte, übersehen bzw. marginalisiert worden (s. Nash 2000: 112). Calhouns Ansatz unterstützend, führt auch Kate Nash aus, dass die Neuen Sozialen Bewegungen im Europa der 1960er-Jahre wieder in Erscheinung traten, weil ein neuer gesellschaftlicher Kontext vorhanden war, der eine Transformation einer auf Klasseninteressen basierten Politik zur Politisierung sozialer Identitäten ermöglichte:

„[...] there has been a decline in identifications made in terms of class, a withdrawal of support from political parties organised to represent ‚class interests‘ and the politicisation of identities such as gender, sexuality, ethnicity and nationality, which were previously marginalized in mainstream politics.“ (Nash 2000: 114)

Wie weit kann dieser Ansatz, der die Entstehung der Neuen Sozialen Bewegungen als „Zurückkommen der Unterdrückten“ in einem günstigen gesellschaftlich-politischen Klima fasst, auf die Neuen Sozialen Bewegungen der Türkei angewendet werden? Inwieweit trifft die These zu, dass die Neuen Sozialen Bewegungen im Zeitraum nach dem Militärputsch von 1980 in der Türkei entstanden, weil die politische Struktur dies ermöglichte? Oder existierten sie bereits in der Periode vor 1980? Nach einem Erklärungsansatz für die Entstehung der Neuen Sozialen Bewegungen in der Türkei zu suchen, ist deshalb wichtig, weil damit

auch die Frage nach dem Verhältnis von Sozialen Bewegungen und staatlichen Politiken gestellt wird.

Sicher ist es möglich, die ersten Anzeichen der Frauenbewegung im Zeitraum vor 1980 als Bewusstwerdung und Politisierung des Geschlechterkonflikts zu werten, sowohl, wie in dieser Arbeit gezeigt wird, auf der akademischen als auch auf der politischen Aktionsebene. Ebenso sind Anfänge politischer Organisation des kurdischen Widerstands in den 1960er-Jahren (s. Şimşek 2004a: 131) auszumachen. Auch der Beginn einer islamischen Bewegung kann bis in die 1970er-Jahre zurückverfolgt werden: Die erste Islamische Partei der Nationalen Ordnung (MNP - *Millî Nizam Partisi*) unter Necmettin Erbakans Führung wurde im Jahr 1970 (s. Öniş 1997: 744) gegründet. Erste Spuren einer islamischen Bewegung können sogar bis in die Gründungsjahre der Republik zurückverfolgt werden, als es zum Konflikt zwischen modernistischen pro-staatlichen Eliten und traditionellen Liberalen³¹ kam. Als Knospen einer liberalen Bewegung können die liberalen Vorstellungen des Prinzen Sabahattin (1877-1948) über die von ihm als notwendig erachteten Reformen im Osmanischen Reich bezeichnet werden.

Heißt das, dass diese Bewegungen nicht *neu* sind und nicht als *Neue Soziale Bewegungen* bezeichnet werden können? Oder anders gefragt: Was ist alt und was ist neu an diesen Bewegungen? Beziehen sich diese neuen Bewegungen auf ihre Vorgänger? Meine These ist, dass diese Bewegungen im türkischen Kontext sowohl Elemente der alten wie der neuen Bewegungen vereinen: alte Elemente deshalb, weil sie die in der Gesellschaft bereits existierenden Konflikte zum Ausdruck bringen; neue Elemente, da sie sich von ihren Vorgängern in Bezug auf die Themen, die sie an die Öffentlichkeit bringen, in Bezug auf ihre Organisationskulturen³² und in Bezug auf den gesellschaftliche Kontext, in dem sie erscheinen, deutlich unterscheiden. Neue Soziale Bewegungen, angesiedelt in einem post-industriellen gesellschaftlichen Kontext, gelten als *post-marxistisch*, *postmodernistisch* (Şimşek 2004a: 115) und als orientiert an *post-materialen Werten* (Nash 2000: 119):

„Nicht Statusprobleme, Verteilungs- und Herrschaftsfragen stehen nach den Analysen der NSB-Forschung im Vordergrund der Neuen, sondern Entfremdungserfahrungen und moralische Kritik, sowie Fragen der Lebensweise und Lebensqualität.“ (Dackweiler 1999: 215)

31 Siehe Kapitel III.2.2 und III.2.3 in dieser Arbeit.

32 Für eine Ausarbeitung der kennzeichnenden Kriterien der Neuen Sozialen Bewegungen, in Anlehnung an die Ressourcen-Mobilisierungs-Theorie und die Neue-Soziale-Bewegungen-Theorie, siehe (Nash 2000: 102f.) und (Şimşek 2004a: 115f.).

So gesehen sind die Sozialen Bewegungen Hauptakteure der *Cultural Politics*, definiert als Infragestellung bisher gesellschaftlich akzeptierter Bedeutungen und kultureller Praxen, um sie umzuschreiben, neu formulieren zu können und um alternative Bedeutungen für eine neue Grammatik und eine Demokratisierung des Alltagsleben zu schaffen (s. Nash 2000: 29). Sie sind aber gleichzeitig auch Ausdruck des *Kampfs um die Identitäten* (ebd. 141), da sie Anspruch auf gesellschaftlich nicht akzeptierte oder unterdrückte Identitäten erheben und neuen Identitäten zu Anerkennung verhelfen:

„Cultural Politics haben auch mit Subjektivität und Identität zu tun, da die Kultur eine zentrale Rolle bei der Konstituierung der Verständnisse unseres Selbst spielt. [...] Die Formen der Subjektivität, die wir einnehmen, spielen eine entscheidende Rolle bei der Frage, ob wir bestehende Machtverhältnisse akzeptieren oder bekämpfen.“ (Alvarez/Dagnino/Escobar 2004: 35f.)

Ihnen wird auch eine emanzipatorische Perspektive und ein Demokratisierungspotenzial zugeschrieben, weil sie als zivilgesellschaftliche Akteure *Cultural Politics* betreiben, indem sie gegen Unterdrückung der sozialen Identitäten kämpfen, existierende soziale Verhältnisse ändern wollen und zur Erweiterung der Bürgerschaftskonzepte beitragen: „[...] social movements engage in cultural politics in civil society and also at the level of the state, contesting exclusionary definitions of citizenship“ (Nash 2000: 146).

Auch im akademischen Diskurs in der Türkei werden das Aufkommen von Identitätspolitik und die Sozialen Bewegungen im Zusammenhang mit dem Demokratisierungsprozess, dem Demokratiedefizit der Türkei und den Debatten über Bürgerrechte diskutiert. Diese Erklärungsansätze stimmen zumeist mit den allgemeinen Charakteristika des türkischen politischen Systems überein, die zum Aufkommen von Identitätspolitik und zur Entstehung der Sozialen Bewegungen geführt haben. Heidi Wedel zufolge liegen die Gründe für die Identitätskämpfe der heutigen politisch-gesellschaftlichen Auseinandersetzungen in der Türkei in der kemalistischen Nationalstaatsbildungsstrategie, die bestimmte Identitäten (türkisch, säkular, westlich) bevorzugte und andere unterdrückte (s. Wedel 2001: 179). Auch Ayşe Kadioğlu sieht das Aufkommen von Identitätspolitik im Zusammenhang mit der Zersplitterung der homogenisierenden Definition von Bürgerschaft, bedingt durch den Globalisierungsprozess (s. Kadioğlu 2005: 107). So habe die Politisierung der Geschlechteridentitäten, der religiösen und ethnischen Identitäten eine Erweiterung der öffentlichen Sphäre in der Türkei zur Folge gehabt (s. ebd.). Bei Fuat Keyman und Ahmet İçduygu wird das Aufkommen von Identitätspolitik seit den 1980er- und insbesondere seit den

1990er-Jahren vor dem Hintergrund der Krise des türkischen Modernisierungsmodells analysiert (s. Keyman & İcduygu 2005: 7). Diesem Ansatz zufolge forderten die drei Entwicklungen – das Wiederaufleben des Islams, die kurdische Frage und die Entstehung der Zivilgesellschaft – das staatszentrierte, von oben eingeführte Modernisierungsmodell heraus, das „eine homogenisierende und monolithische Kultur in der Landespolitik“ beförderte (ebd.: 8). Identitätspolitik trage aber nicht zur Erweiterung der Bürgerschaftsrechte bei. In dieser Hinsicht distanzieren sich die Autoren von den Identitätspolitiken, die die Gefahr einer Entwicklung zur Essentialisierung und Fundamentalisierung der Identitätsansprüche in sich tragen – wie dies in Keymans Beitrag über die kurdische Frage diskutiert wurde (s. Keyman 2005: 268ff.) – und schlagen eine neue Form von Bürgerschaft als Lösung der oben genannten Krise der staatszentrierten türkischen Modernisierung vor:

„As for the deep problems of Turkish Politics, articulating identity claims to citizenship rights means then trying to seek democratic solutions to societal demands not in terms of politics of recognition, initiated by ethnic claims for group rights, but by attempting to reconstruct the republican model of Turkish citizenship in such a way as to make it more flexible, differentiated and constitutional.“ (Keyman & İcduygu 2005: 18)

Ein Ansatz, der die Entstehung der Neuen Sozialen Bewegungen und die durch sie thematisierten Identitätskonflikte mit der Krise des türkischen Modernisierungsprojekts erklärt, erkennt meines Erachtens das Problem nicht richtig bzw. wird dem Charakter dieses sozialen Phänomens nicht gerecht. Vielmehr ist es ein bloß technokratisches Verständnis des Sozialen, das davon ausgeht, ein besseres Modernisierungsprojekt würde durch erweiterte und flexibilisierte Bürgerschaftsrechte auch die sozialen Konflikte, die sich durch die Identitätspolitiken offenbaren, lösen.

So möchte ich die Frage stellen, inwieweit ein von Demokratisierungsansprüchen geprägtes Verständnis von Sozialen Bewegungen ein relevantes Modell für das Verstehen der Soziale Bewegungen-Staat-Verhältnisse bildet. Oder anders gefragt: Was sind die Grenzen von Cultural Politics und Identitätspolitiken und welches Verständnis von Demokratie liegt ihnen zugrunde? Sollten auch die Cultural Politics der extremen türkischen Nationalisten als demokratisierend verstanden werden? Oder der Kampf um die Akzeptanz einer islamischen Identität der religiös fundamentalistischen Gruppen in der Zivilgesellschaft als Beitrag zur türkischen Demokratie? Inwieweit ist die oppositionelle kulturelle Politik der Neuen Sozialen Bewegungen *demokratisierend*? Soziale Bewegungen gelten dann als demokratisierend, wenn sie *progressive, egalitäre*

und *libertäre*, nicht *restriktive* oder *unterdrückende* Identitäten fördern (s. Nash 2000: 30, 270). Daraus folgt, dass Soziale Bewegungen nicht per se als demokratisch angesehen werden können. Darüber hinaus kann ihr Potenzial für eine emanzipatorische Politik nicht daran festgemacht werden, ob sie *gegenhegemoniale* oder *hegemoniale* Positionen beziehen (vgl. Sauer 2003: 129), sondern immer nur an ihrer *politischen Praxis*, die sie jeweils im gesellschaftlich-politischen Kontext entwickeln.³³ So kann z.B. der politische Kampf der kurdischen Nationalbefreiungsbewegung für die Anerkennung der kulturellen und politischen Rechte der Kurden als emanzipatorisch bezeichnet werden. Wenn aber dieser Anspruch auf die kurdische Identität eine Einschränkung der kurdischen Frauenrechte mit sich bringt, ist es nicht mehr möglich, diese Identitätspolitik als herrschaftskritisch zu bezeichnen.

Ich möchte für ein analytisches Modell plädieren, das die Neuen Sozialen Bewegungen und das Aufkommen von Identitätspolitiken als eines der Merkmale der Transformation hegemonialer Verhältnisse in der Türkei versteht. Solch ein Modell erfordert eine dialektische Denkweise, da es gleichzeitig sowohl als *Produkt* der Transformation hegemonialer Verhältnisse als auch als *Reaktion* darauf verstanden werden muss. In diesem Zusammenhang schlage ich vor, das Aufkom-

33 Hier bieten die Ausführungen von Ursula Apitzsch und Alex Demirović über die Herstellung einer Hegemonie-Gegenhegemonie der subalternen Akteure, anlehnend an Gramscis Ansatz, sehr wertvolle theoretische Stützpunkte. In ihrem Beitrag diskutiert Apitzsch von Gramsci aufgeworfene Fragen, ob ArbeiterInnen, ausgehend von ihrer *Subalternitätsposition*, eine neue Kultur schaffen können, welche als Modell, als Quelle einer *civiltà* im italienischen nationalstaatlichen Kontext funktionieren wird, und die Frage, welche kulturellen und gesellschaftlichen Bedingungen dafür notwendig seien. Anhand Apitzschs Diskussionen über Gramscis Ausführungen zu *Subalternen-Fühlen-Empfinden* und *Intellektuellen-Denken-Wissen* wird deutlich, dass der Entwurf eines gegenhegemonialen politischen Projekts keineswegs als ein selbstverständlicher Prozess, basierend auf der Identitätsposition der sozialen Akteure (gegenhegemoniale Identität), verstanden werden kann (s. Apitzsch 1993). Für weitere Ausführungen zur *civiltà* als „grundlegende Bewusstseinsreform der Gesellschaft“ und für den Gegensatz und die gegenseitige Abhängigkeit zwischen den subordinierten Kulturen und der hegemonialen Kultur siehe auch Apitzsch (2000b: 231ff.). Ähnlich betont Demirović die *positive* Seite der Herstellung der Hegemonie seitens subalternen Gruppen, die notwendigerweise einen *aktiven, konstruierten* Prozess darstellen soll: „Vor allem impliziert die Hegemonie das Modell einer positiven Zukunft, die von den Individuen gewollt und aktiv angestrebt wird und nicht bloß eine Verhinderung eigener Konzeptionen: Die Hegemonie der subalternen Kollektive und Bewegungen muss demnach nicht allein in der Überwindung solcher Schranken und sozialen Selektivitäten, in der Kritik bestehen, sondern mehr noch in der intellektuellen, emotionalen und moralischen Befähigung zur Organisation kollektiver Lebensgewohnheiten, d.h. in einer Veränderung des *Common Sense*, und vor allem in konkreten Vorschlägen zur weiteren Entwicklung der gesellschaftlichen Verhältnisse, die von der Lebensweise der subalternen Kollektive und Bewegungen zeugen.“ (Demirović 1992a: 155)

men der Identitätspolitik als eine der *produktiven* Seiten der neuen hegemonialen Verhältnisse in der Türkei zu verstehen, da die Identitäten hauptsächlich durch das Stiften und Konstruieren gebildet werden, auch wenn sie unterdrückt, verfolgt und gefoltert werden, wie das Beispiel der kurdischen Identität in der Türkei zeigt. Ähnlich verstehe ich die Sozialen Bewegungen gleichzeitig als ein *Symptom* dafür, dass die Zivilgesellschaft sich neu definiert, neu erkennt und neu auf sich bezieht, aber auch als eine notwendige *Konsequenz* der sich ändernden Verhältnissen zwischen dem türkischen Staat und der Gesellschaft.

Inwieweit ist das Aufkommen von Identitätspolitik ein Produkt der Transformation in hegemonialen Verhältnissen? Ayşe Ayata analysiert das Aufkommen der Identitätspolitik am Beispiel der islamischen und kurdischen Bewegung im Zusammenhang mit den ökonomischen Liberalisierungsprogrammen der türkischen Wirtschaft seit 1980 – die tiefgehende Änderungen in den wirtschaftlich-gesellschaftlichen Strukturen erzeugt haben – mit den Konsequenzen der Globalisierung. Ihr zufolge hat die Globalisierung als Konsequenz des Verschwindens nationaler Grenzen zur Verbreitung der Identitätspolitik beigetragen (s. Ayata 1997b: 60), aber auch die ökonomische Liberalisierung und die rapide Urbanisierung des Landes hatten Konsequenzen:

„Turkish society has become one of great inequalities, and the differences between the regional and urban elites and the masses have increased due to westernization and secularism. There has been an increasing gap between economic positions and life styles of social classes due to widening income differences, especially in the last two decades.“ (Ebd. 63)

Steigende Ressentiments und soziale Unzufriedenheit infolge wachsender Ungleichheiten in der Einkommensverteilung und die Kluft zwischen den Lebensstandards verschiedener Klassen wurden, so die Autorin, vom sozialen Protest, der sich als Identitätspolitik artikuliert, aufgefangen. So macht sie uns darauf aufmerksam, dass eine auf dem Identitätsdiskurs basierte Politik eine Politik, die eher eine gerechtere Einkommensverteilung fordert, ersetzen müsste:

„The 1990s in Turkey have been years during which identity politics became a means of expressing protest against both increasing inequalities and social, political and cultural domination. International politics, on the other hand, has helped to divert this protest into a discourse of identity rather than economic struggle.“ (Ebd. 60)

Ähnlich wie Ayata versteht auch Ayhan Kaya das Aufkommen von Identitätspolitik im Zusammenhang des wirtschaftlich-politischen Strukturwandels in der Türkei. Anstatt Identitätspolitik im normativ-politischen Rahmen von Aner-

kennung/Nichtanerkennung unterschiedlicher kultureller Identitäten zu diskutieren, macht Kaya darauf aufmerksam, dass sozialen Gruppen, die ihre politischen und wirtschaftlichen Bedürfnisse, Probleme und Forderungen nicht innerhalb des existierenden politischen Systems artikulieren können, Identitätspolitik als marginale Form von Politik aufgezwungen werden. Kaya zufolge müssen die Kopftuchfrage, die kurdische Frage und die Frage der nicht muslimischen Gruppen in der Türkei auch in diesem Rahmen betrachtet werden. Wenn die Forderungen dieser Gruppen im politischen Zentrum integriert würden, so spitzt er seine These weiter zu, würde die Bedeutung der Identitätspolitik nachlassen, wenn nicht sogar ganz verschwinden:

„Der Identitätspolitik liegt das Bedürfnis zugrunde, sich Gehör zu verschaffen und mit anderen zu kommunizieren. Dem Kopftuchproblem, der Kurdenfrage, der Frage der Nichtmuslime liegt dieses Bedürfnis zugrunde. Man ist in der Türkei geneigt, die Forderungen der erwähnten Gruppen als eine Politik der Separation und Abspaltung zu sehen. Ich dagegen sehe solche Forderungen als Bestrebungen, sich in das politische Zentrum zu integrieren. Mit der Integration dieser Gruppen ins politische Zentrum, so denke ich, wird auch die Identitätspolitik ihre Aktualität und Brisanz zum größten Teil verlieren.“ (Kaya 2005: 17)

Folgerichtig kritisiert Kaya auch einen multikulturalistischen Ansatz als politische Lösung der Identitätskämpfe. Ein multikulturalistischer Ansatz, so Kaya, konzipiere die Menschen nicht nur als „kulturelle Inselchen“ und führe dazu, dass die Gruppen in sich geschlossen sind, sondern er lenke auch von den eigentlichen Fragen der Verteilung und Herrschaft wie „gerechte Einkommensverteilung“ und „Gleichheitsrechte und politische Rechte“ ab (s. ebd. 18). So gesehen, dienen nach Kaya multikulturalistische Ansätze und Identitätspolitik zum Aufrechterhalten des politischen Status quo und bilden eine sehr effektive Gouvernamentalitätstechnik für den Staat:

„Ausgehend von der These, dass der Staat ein Mechanismus ist, der die Herrschaft und Interessen bestimmter gesellschaftlicher Gruppen sichert, ist anzunehmen, dass die Politik des Multikulturalismus dem Staat ein Gouvernamentalitätsapparat in die Hand gibt, seine Interessenpolitik fortzusetzen. [...] Das Problem der Minderheiten resultiert daraus, dass sie von politischen und ökonomischen Ressourcen ausgeschlossen werden, oder von diesen nicht genügend profitieren können. Der Staat und die politisch dominante Klasse erhalten auf diese Weise ihre materiellen Interessen und den gesellschaftlichen Status quo aufrecht, indem sie die Identität der Minderheiten anerkennen und ihnen das Gefühl geben, freie und gleichberechtigte Gesellschaftsmitglieder zu sein.“ (Kaya 2005: 17f.)

Identitätspolitikern müssen meines Erachtens als Teil der neuen Gouvernamentalitätsform, als eine der effektiven Strategien des neuen hegemonialen Konsenses verstanden werden, nicht aber als Teil von oppositioneller kultureller Politik mit emanzipatorischer Perspektive. Außerdem muss gefragt werden, welches Demokratie- und Politikverständnis denjenigen Politikformen zugrunde liegt, die Demokratie auf Anerkennung und Partizipation möglichst vieler unterschiedlicher Differenzen und Identitäten reduzieren? Was sind die Parameter eines solchen Politikverständnisses? Eines ist sicher: Solch ein Politikverständnis hat nicht eine Demokratie im Visier, in der eine „demokratischere“ Einkommensverteilung durchgesetzt wird. In dieser Hinsicht bestimmen die Grenzen der Identitätspolitikern auch die Grenzen des Demokratisierungsprozesses in der Türkei.

VIII.3.6 Von sozialen Bewegungen zu NGOs: Die NGO-isierung der Zivilgesellschaft in der Türkei

Schon Ende der 1980er-Jahre wird von Şirin Tekeli angesichts der Entwicklung der feministischen Bewegung zur Frauenbewegung der Beginn einer neuen Phase angekündigt, in der die Frauen neue Fähigkeiten wie Fundraising, Organisation und Management benötigen werden (s. Tekeli 1992: 140). Parallel zur Frauenbewegung ist die beginnende NGO-isierung Anfang der 1990er-Jahre auch im größeren Rahmen der zivilgesellschaftlichen Aktivitäten zu beobachten. Allein der Blick auf die 16 Veranstaltungen, die von der Türkischen Wirtschafts- und Sozialhistorischen Stiftung zwischen 1994 und 2004 im Rahmen der Symposiensreihe *Zivilgesellschaftsorganisationen in der Türkei* organisiert wurden, genügt, um einen Eindruck über den Umfang, die Themen und Diskussionen in Bezug auf die NGOs in der Türkei zu gewinnen.³⁴

In diesen Veranstaltungen werden die NGOs nicht nur allgemeintheoretisch diskutiert – ihr Beitrag zu Demokratie und Partizipationsprozess – sondern es werden auch ganz konkrete, praktische Themen wie Organisationsform und gesetzliche Rahmenbedingungen behandelt. Problematisiert werden auch weitere Punkte, wie demokratische Funktionsweise, ehrenamtliche Tätigkeit innerhalb der NGOs, Verhältnis zu kommunalen Verwaltungen und Staat, Kommunikation und Kooperation mit anderen NGOs (im In- und Ausland) sowie die von finanziellen Quellen ausländischer Institutionen abhängige Arbeitsweise. So bilden die Beziehungen zum türkischen Staat, zum privaten Sektor, zu kommunalen Verwaltungen, aber auch die Beziehungen zu internationalen NGOs und supra-

34 Für eine vollständige Liste der Veranstaltungen, die im Rahmen dieser Symposiensreihe organisiert wurden, siehe den Anhang II.

nationalen Institutionen wie etwa der EU – die Rolle der NGOs im EU-Beitrittsprozess, die Arbeits- und Funktionsweise ausländischer NGOs in den USA und in Europa – ein breites Diskussionsfeld (s. Tarih Vakfı 1998, 2003 und 2005).

Die NGO-isierung der zivilgesellschaftlichen politischen Szene wird nicht ohne Kritik hingenommen. Murat Çelikkhan verweist in diesem Zusammenhang auf den begrifflichen Wandel: von demokratischen Massenorganisationen in den Zeiten vor 1980 zu Zivilgesellschaftsorganisationen (*Sivil Toplum Kuruluşları*) nach 1980 (s. Tarih Vakfı 1998: 44). Er erinnert daran, dass die Aktivitäten der Gewerkschaften, der Berufsverbände und der demokratischen Massenorganisationen mit dem Militärputsch von 1980 weitgehend beschränkt und verboten waren, was zur Folge hatte, dass die sozialen Gruppen, die von den autoritären Maßnahmen des politischen Regimes vom 12. September am meisten betroffen waren, sich nach 1980 in Vereinen organisiert haben (s. ebd.). Auch wird infrage gestellt, ob die zivilgesellschaftliche Arbeit und das Engagement im Rahmen der NGOs den geeigneten institutionellen Rahmen für eine oppositionelle Politik, für oppositionelle politische Gruppen in der Türkei bilden könne. Die sozialistische Feministin Gülnur Savran kritisiert die NGO-isierung der zivilgesellschaftlichen Szene in der Türkei, die sie als weitere Stufe im Wandel des Verständnisses oppositioneller Politik in der Türkei identifiziert; oppositionelle Politik werde auf NGO-Tätigkeit reduziert (s. Savran 2003: Einführung).

In der sozialwissenschaftlichen Literatur variieren die Meinungen über den Beitrag der NGOs zu Demokratisierung und Entwicklung der Zivilgesellschaft. Sie hängen jeweils davon ab, welches Verständnis von Staat-Zivilgesellschaft-Verhältnissen ihnen zugrunde liegt. Jene Ansätze, in denen ein normatives Verständnis vorliegt – wo sich, wie Birgit Sauer schön formuliert, Sphären des Staates und der Zivilgesellschaft als „Blasen, die sich gegeneinander ausdehnen bzw. kontrahieren“ (s. Sauer 2003:127) vorgestellt werden – betrachten nationale NGOs auch durch die Unterstützung der internationalen Netzwerke als Institutionen, die einen wichtigen Beitrag zur Erweiterung der Zivilgesellschaft leisten. Ähnlich schreibt Irene Tinker, dass NGOs aus Ländern in Afrika, Asien und Lateinamerika angesichts eines verschlankten Staates die Lücken zwischen Regierungen und dem Markt füllen:

„Economic transition in many of these countries has been characterised by a withdrawal of the government from significant sectors of the society, thus fostering a civil society between government and market and providing space for NGOs activities.“ (Tinker 1999: 94)

Gerade aber diese Funktion, eine Rolle zwischen den Mechanismen des Marktes und der Regierung einzunehmen, die von Tinker als Beitrag der NGOs zur Förderung der Zivilgesellschaft hervorgehoben wird, zeigt die Notwendigkeit eines Ansatzes, der die NGO-isierung nicht im Rahmen eines normativen Demokratisierungsmodells betrachtet. Deshalb schlage ich hier in Anlehnung an Alex Demirović vor, das Auftreten von NGOs als ein Symptom dafür zu verstehen, dass eine Änderung der Staat-Gesellschaft-Verhältnisse, eine Transformation der Staatlichkeit stattfindet (s. Demirović 2001). Während in der Literatur NGOs meistens in Bezug auf die Frage, worin ihr Beitrag zu demokratischer Beteiligung bestehen könnte (s. ebd.: 141), untersucht würden, stellt Demirovic die Frage umgekehrt und fragt, „[...] was das Auftreten von NGOs für das Verständnis von Staat, politischer Herrschaft und Demokratie bedeutet?“ (ebd.). Ich möchte diese Frage von Demirović weiterführen und danach fragen, was das Aufkommen von NGOs für das Funktionieren des politischen Lebens, für das Politik- Machen, für die Wissensproduktion und als Wissenspraktik im türkischen Kontext konkret bedeutet.³⁵

VIII.4 DER ZIVILGESELLSCHAFTSDISKURS – KONSTRUKTION DES NEOLIBERALEN WAHRHEITSREGIMES?

Der Zivilgesellschaft-Demokratisierung-Diskurs als eine der zentralen Säulen des neuen Macht-Wissen-Komplexes in der politischen Deutungslandkarte der Türkei

Die Entwicklung des Begriffs Zivilgesellschaft in der türkischen Diskussion, seine unterschiedliche Verwendungsweise und die verschiedenen Themenfelder des Zivilgesellschaftsdiskurses wurden detailliert vorgestellt. Hier möchte ich diesen Diskurs der Intellektuellen mit den Machtpraxen in der Türkei in Beziehung setzen, den Zusammenhang zwischen bestimmten diskursiven Praxen und politischen Herrschaftspraxen aufzeigen. Welche Sichtweisen lassen sich in diesem Diskurs definieren, welche politischen Positionierungen der sozialen Akteurinnen lassen sich aus diesen Sichtweisen herauskristallisieren und welche Positionierungen erlangen gesellschaftliche Geltung als „legitime“ politische Positionen?

35 Für die Behandlung dieser Frage am Beispiel der NGO-isierung der Frauenbewegung in den 1990er- und 2000er-Jahren siehe den Artikel Al-Rebholz (2008).

Ich möchte aber auch zeigen, wie dieses gesellschaftspolitische Wissen der Legitimierung der neoliberalen Sichtweise, ja der Etablierung des neoliberalen Gesellschaftsmodells, der neoliberalen Lebensweise in der Türkei dient. Dabei stütze ich mich hauptsächlich auf den von Alex Demirović entwickelten Ansatz über Wissen und diskursive Praktiken von Intellektuellen³⁶ und auf die Prämissen der kritischen Diskursanalyse, wie sie in Anlehnung an die Foucaultsche Macht-Wissen-Theorie in Deutschland weiterentwickelt wurde. Bevor ich aber mit dieser Analyse im Detail beginne, möchte ich zunächst einige allgemeine Charakteristika kurz zusammenfassen, die meines Erachtens den Zivilgesellschaftsdiskurs in der Türkei kennzeichnen.

Der normative Pro-Demokratisierung-Zivilgesellschaft-Diskurs in der Türkei, der seit Mitte der 1980er-Jahren erstmals auf der akademischen Ebene und unter Bewegungsaktivistinnen, dann seit Anfang der 1990er-Jahre verstärkt unter Politikerinnen und auf der medialen Ebene und letztlich seit Mitte der 1990er-Jahre unter NGO-Aktivistinnen geführt wurde, muss, als erste Charakteristik, im türkischen Kontext vor dem Hintergrund anderer Diskurse, die mit ihm verwandt sind oder die ihn begleiten, betrachtet werden. *Verwandte Diskurse* definiere ich als „die Diskurse, die in ihrem Gegenstand, Diskursobjekt, Themenfeld sich bis zu einem bestimmten Grad von dem Zivilgesellschaftsdiskurs differenzieren, aber letztendlich zur Legitimierung, zur Konstruktion einer ähnlichen politischen Position in der Öffentlichkeit dienen“. Verwandte Diskurse können auch als Varianten eines bestimmten Diskurses betrachtet werden. Im türkischen Kontext wären dies die Diskurse über den „Zweiten oder Dritten Republikanismus“,³⁷ über den „Neo-Osmanismus“, über „Pluralismus und Vielstimmigkeit“ und die „Demokratisierung“, die seit Anfang/Mitte der 1990er-Jahre zusammen mit dem

36 Konkret verwende ich die Begrifflichkeiten und Thesen, die von Alex Demirović in seinen beiden Aufsätzen (1992) entwickelt wurden: „Führung und Rekrutierung. Die Geburt des Intellektuellen und die Organisation der Kultur“ und „Regulation und Hegemonie. Intellektuelle, Wissenspraktiken und Akkumulation.“

37 Necmi Erdoğan und Fahriye Üstüner bezeichnen den „Zweiten Republikanismus“ als politisches Projekt der neoliberalen Restrukturierung von Staat-Zivilgesellschaft-Verhältnissen der Özal-Regierung Anfang der 1990er-Jahre. Die AutorInnen betonen auch die Rolle der liberalen Kolumnisten und Intellektuellen wie Mehmet Altan, Cengiz Çandar und Hikmet Özdemir zur Verbreitung und Legitimierung dieses politischen Projekts. So wird das Projekt wie folgt definiert: „What is commonly called second Republicanism has mainly targeted the power of the state elites, criticising the nation-state, the statist and centralised economy, authoritarian-military suppressions of differences and social conflicts“ (Erdoğan & Üstüner 2002: 198). Siehe für eine detaillierte Diskussion über den Zweiten Republikanismus Erdoğan & Üstüner (2002: 198ff.) und Toprak (1996: 117).

Diskurs über „Anerkennung der Differenzen und unterschiedlicher Identitäten“³⁸ die Auseinandersetzungen in der politischen Öffentlichkeit bestimmen. Seit mit Anfang der 2000er-Jahre die EU Beitrittsverhandlungen in der türkischen Öffentlichkeit mehr Raum einnehmen, muss auch die Debatte über die Minderheiten³⁹ und deren kulturelle Rechte hinzugezählt werden.

Im Unterschied zu den verwandten Diskursen hat ein *begleitender Diskurs* einen deutlich anderen Diskursgegenstand. Dennoch tauchen begleitende Diskurse immer implizit oder explizit dort auf, wo der Zivilgesellschaftsdiskurs auftaucht; indem sie die Grenzen eines Diskurses nach außen bestimmen, diesen Diskurs abgrenzen, tragen sie zur Befestigung der Bedeutung des Hauptdiskurses bei und stabilisieren somit den Machteffekt, der hier z. B. durch den Zivilgesellschaftsdiskurs erzeugt wird. Der Starker-Staat-Diskurs wäre beispielsweise ein begleitender Diskurs im türkischen Kontext.

Eine zweite Charakteristik des Zivilgesellschaftsdiskurses in der Türkei ist die notwendige Differenzierung zwischen den unterschiedlichen diskursiven Räumen und Diskursgemeinschaften wie Medien, Akademien, der Politik und der außerparlamentarischen, politischen Praxis (Soziale Bewegungen und NGOs), in denen der Begriff „Zivilgesellschaft“ verwendet wird. Da jeder dieser Bereiche seine eigenen Funktionslogiken, Produktionsbedingungen und Akteure unterschiedlicher Interessenslagen hat, wird dadurch ein jeweils anderer *Machttypus* erzeugt oder anders gesagt, dient der Zivilgesellschaftsdiskurs jeweils einem anderen *Machtinteresse*.

Dienen so z.B. innerhalb der akademischen Welt die Thesen des Zivilgesellschaftsdiskurses als „*analytische Modelle*“, wie politisch-gesellschaftliche Lagen funktionieren können, kann der Diskurs im Rahmen der konventionellen institutionellen Politik zur *Legitimation* einer bestimmten politischen Position durch PolitikerInnen aktiviert werden. Ähnlich funktioniert es auch im Bereich der Medien und im Bereich der außerparlamentarischen Politik. Während die politischen AktivistInnen ein *praxisorientiertes* Interesse (d.h. handlungsleitend) am Zivilgesellschaftsdiskurs haben, sind die Akteure der Istanbuler Massenmedien eher an der *öffentlichen Rezeption/Nichtrezeption* des Begriffs interessiert.

38 Darunter sind Geschlechteridentitäten, die kurdische Identität, andere ethnische Identitäten, aber auch paradoxerweise die muslimisch-sunnitische Identität, die ja trotz der Tatsache, dass sie die herrschende religiöse Gruppe des Landes bildet, lange als „Identität des Opfers“ angesichts eines autoritär-säkulären politischen Systems von den muslimischen AkteurInnen/PolitikerInnen konstruiert wurde, zu verstehen.

39 Darunter ist in erster Linie die kurdische Minderheit zu verstehen, aber auch die Rechte der christlichen Minderheiten werden im Rahmen dieser Debatte immer mehr erwähnt.

Eine dritte Charakteristik des Zivilgesellschaftsdiskurses im türkischen Kontext,⁴⁰ ist nicht zu trennen von den zwei zuvor genannten und kann als „Überdeterminierung“ oder „Überladung“ bezeichnet werden. Damit möchte ich zum Ausdruck bringen, dass der Zivilgesellschaftsdiskurs nicht nur, wie oben beschrieben, durch verschiedenste Akteure über einen langen Zeitraum ganz unterschiedlich verwendet wurde, sondern sich auch zu einem Bedeutungspool mit verschiedensten Schichten von „Diskursbeiträgen und -strategien“ entwickelte, was als Charakteristik betrachtet werden soll. Diese drei Charakteristika sind für die folgende Analyse des Zusammenhangs zwischen Zivilgesellschaftsdiskurspraxen und Machtpraxen im türkischen Kontext von Bedeutung.

Wie wird durch die Argumente, die Thesen und die Positionierungen, die durch den Zivilgesellschaftsdiskurs hervorgebracht werden, Macht erzeugt, eine Herrschaftsbeteiligung hergestellt? Der Machteffekt besteht vor allem darin, dass durch die Diskurse in der Öffentlichkeit bestimmt wird, was „sagbar“ und was „nicht sagbar“ ist; sie bilden ein „Sagbarkeitsfeld“⁴¹. Der Zivilgesellschaftsdiskurs und die oben genannten Diskurse definieren überhaupt erst die Grenzen dessen, was in der politischen Öffentlichkeit in der Türkei thematisierbar und was nicht thematisierbar ist und wie darüber gesprochen wird. Während zum Beispiel die armenische, die kurdische, die Frauen- und die Menschenrechtsfrage im Rahmen der Identitätspolitik als Frage der Anerkennung und der Identitäten in der Öffentlichkeit thematisierbar sind und daher einen legitimen Status als politischer Diskussionsgegenstand genießen, kann über Fragen der sozialen Gerechtigkeit, der Einkommensverteilung, der Arbeitslosigkeit, der Armut, der sozialen Aufgaben des Staates – wie hier schon aufgezeigt wurde – nicht gesprochen werden. Die kurdische Frage oder die Frage der nicht christlichen Minderheiten in der Türkei könnten auch als Fragen der sozialen Ungerechtigkeit oder als Fragen der Klassenzugehörigkeit aus der Perspektive des politischen Ökonomieansatzes formuliert werden – das findet aber nicht statt. Auch wenn es, wie Siegfried Jäger das Sagbarkeitsfeld definiert, keine objektiven Verbote gibt, erscheint es dennoch aufgrund von Konventionen oder Tabuisierungen als nicht wünschenswert, eine Position, die eine gerechte Einkommensverteilung betonen

40 Hier möchte ich – anlehnend an den Ansatz von Schwab-Trapps – betonen, wie die Diskursbeiträge der Bildung der Strategien zur Konsens- und Dissensbildung dienen, „mit denen die politischen Akteure Konfliktlinien kapitalisieren und ihre Zugehörigkeit zu politisch kulturellen Milieus signalisieren.“ (s. Schwab-Trapp 2001: 273)

41 Siegfried Jäger beschreibt im Folgenden, wie ein Sagbarkeitsfeld funktioniert: „Das Sagbarkeitsfeld kann durch direkte Verbote Einschränkungen, Anspielungen, Implikate, explizite Tabuisierungen, aber auch durch Konventionen, Verinnerlichungen, Bewusstseinsregulierungen etc. eingeengt oder auch zu überschreiten versucht werden.“ (Jäger 2001:84)

würde, einzunehmen. Das wäre eine herrschaftskritische, eine Gegenmachtsposition und diese wird verhindert.

Betrachten wir den Zivilgesellschaftsdiskurs als eine Werkzeugkiste, die gemäß den Bedürfnissen seiner Akteure gebraucht wird (s. Donati 2001: 148), gilt es zu fragen, welche gesellschaftlichen Konflikte durch den Zivilgesellschaftsdiskurs verdeckt werden sollen, welchen sozialen Problemen Aufmerksamkeit entzogen wird. Bei den dichotomen Modellen Zivilgesellschaft vs. Staat (Zivilgesellschaft als Sphäre der demokratischen gesellschaftlichen Kräfte gegenüber einem autoritären/repressiven türkischen Staat) liegt vor allem eine ahistorische Konzeptualisierung des Verhältnisses der beiden Sphären zugrunde. Solche Modelle hindern uns daran, die sozialen Konflikte und Spaltungen, die Machtverhältnisse und deren historische Bedingtheit sowohl in der zivilgesellschaftlichen als auch in der staatlichen Sphäre zu begreifen. Necmi Erdoğan und Fahriye Üstüner machen darauf aufmerksam, wie ein solches dichotomes Modell Herrschaftsverhältnisse vor allem in der zivilgesellschaftlichen, aber auch in der Sphäre des Kapitals unsichtbar macht:

„The state is here treated as an immutable Datum, the historical transformations of the ‚state/civil society‘ relations being neglected. Such an ahistorical notion of the ‚state/civil society conflict‘ renders the reign of capital and the complex relations of domination and subordination within civil society insignificant.“ (Erdoğan & Üstüner 2002: 207)

Zivilgesellschaft, verstanden als Sphäre der demokratischen gesellschaftlichen Kräfte im Gegensatz zum Staat, impliziert auch ein homogenisierendes Verständnis von Zivilgesellschaft, wobei die Anwesenheit sozialer Gruppen mit widersprüchlichen Interessen, wie Sefa Şimşek betont, übersehen wird:

„Civil society is generally understood as a single, homogenous society. This is not actually true. There are different civil societies or more precisely, different groups in a civil society. These groups may have variegated interests and exhibit separate political attitudes.“ (Şimşek 2004b: 47)

Eine solch unitäre Sichtweise der zivilgesellschaftlichen Sphäre, die *das variierende Verhältnis der verschiedenen sozialen Gruppen zum hegemonialen Konsens* übersieht, würde es auch unmöglich machen, zwischen den hegemonialen und gegenhegemonialen Kräften zu unterscheiden. Das würde wiederum, im besten Fall, die Legitimationsbasis jeglicher Gegenmachtsposition für die Mobilisierung eines politischen Widerstandskampfes zerstören. Bis jetzt wurden eher die Konsequenzen einer *herrschaftsfreien/unkritischen* Konzeptualisierung der

Zivilgesellschaft thematisiert. Was ist mit dem Staat? Wie wird im normativen Zivilgesellschaftsdiskurs über den Staat gesprochen? Paradoxerweise verhindert die Betrachtung des türkischen Staates als ein von vorneherein autoritärer, repressiver Staat eine tatsächliche Kritik, eine sinnvolle Auseinandersetzung mit den Formen der Staatlichkeit und mit der Kräftekonstellation der konkurrierenden sozialen Gruppen, die den Staat in der Türkei bilden. Einer der Gründe, warum über den Staat bevorzugt nicht gesprochen wird, ist das weitgehende Fehlen einer sozialwissenschaftlichen Staatstheorie – abgesehen von einigen Politologen, die mit dem politischen Ökonomieansatz arbeiten. Anstatt sich mit der Frage zu beschäftigen, wie Ruhdan Yumer betont, „worin der Staat bestehe,“ wird der Staat von Liberalen eher von außen betrachtet (s. Yumer 1987). Das wiederum befördert eine liberale Denkweise über den Staat als „*bloß äußerliche(r) Verwaltungsapparat*“.⁴²

Wenn der türkische Staat überhaupt thematisiert wird, dann im Rahmen des Starker-Staat- Diskurses, wo er als ein durch die Militär-Bürokraten-Elite zentralistisch-autoritär geführter Staat verstanden wird, dem eine schwache Gesellschaft gegenübersteht. Die Entwicklung dieses Staat-Zivilgesellschaft-Verständnisses kann, vor allem durch das von Şerif Mardin eingeführte „Center-Periphery“-Modell, das innerhalb der türkischen Sozialwissenschaften eine weitgehende Akzeptanz und Legitimation als Erklärungsansatz für die Staat-Gesellschaft-Verhältnisse seit dem Osmanischen Reich genießt, nachvollzogen werden (s. Toprak, 1996: 89).⁴³ Dieser Ansatz verfügt auch über eine weitverbreitete Akzeptanz unter liberalen Intellektuellen, die sich gegenüber dem monolithischen Gesellschaftsmodell der republikanischen Türkei kritisch positionieren. Somit hat sich das Modell bis heute in den politischen Kontroversen zwischen den *Liberalen* (*pro-dezentralisierte Demokratisierung*) und *Kemalisten* (*pro-zentralistischer Republikanismus*) als unausschöpfliche Legitimationsquelle erwiesen.⁴⁴ Paradoxerweise bildet diese machtkritische Position ein *hegemoniales Moment*, weil es weitgehend akzeptiert wird; aber auch, wie von Galip Yalman⁴⁵ herausgearbeitet, da es zur Legitimation des neoliberalen, hegemonialen

42 Die wertvollen Analysen und Einsichten von Ruhdan Yumer über das liberale Verständnis von Zivilgesellschaft und Staat in den türkischen Gesellschaftswissenschaften wurde in Kapitel VI.3 dieser Arbeit im Detail diskutiert.

43 Siehe auch Kapitel IV.3.1 in dieser Arbeit.

44 Paola Donati beschreibt den Gegenstand der Diskursanalyse wie folgt: „Die Diskursanalyse konzentriert ihr Augenmerk auf die Kontroversen zwischen Akteuren, in denen über die legitime Interpretation gestritten wird, und in der jeder Akteur versucht, die Position des ideologischen Gegners zu delegitimieren.“ (Donati 2001:147f.)

45 Galip Yalman macht uns darauf aufmerksam, wie das dichotome „Center-Periphery“-Modell sich „dissident but hegemonic quality“ in den politischen Debatten in der Öffentlichkeit seit 1980 in der Türkei etabliert hat (s. Yalman 2002: 23).

Projekts und zur Etablierung der freien Marktwirtschaftsökonomie im Zeitraum nach 1980 aktiviert wurde (s. Yalman 2002).

Die Glorifizierung einer aktiven, demokratischen Zivilgesellschaft und demokratischer, ziviler Akteure im Gegensatz zu einem autoritären, schwerfälligen türkischen Staat hat aber noch eine sehr wichtige Funktion in der Herstellung der neoliberalen Hegemonie. Die Existenz einer effizienten, starken Zivilgesellschaft ist die *Conditio sine qua non* für den Erfolg der neoliberalen Restrukturierungsprogramme. Angesichts eines Staates, der seine sozialen Aufgaben im öffentlichen Bereich nicht wahrnehme, werde eine starke Zivilgesellschaft benötigt, damit die neoliberalen Projekte von der Privatisierung der öffentlichen Güter, der Reduzierung sozialer Aufgaben des Staates, der „Verschlankung des Staates“ erfolgreich umgesetzt werden können.⁴⁶ Deshalb schlage ich vor, den „türkischen“ Zivilgesellschaftsdiskurs als Teil von einem „Kampf um die Hegemonie“ zu verorten, und als Teil einer diskursiven Strategie der Deutungskämpfe zur Herstellung der neoliberalen Hegemonie zu verstehen.

46 In diesem Zusammenhang ist es exemplarisch, dass Fuat Keyman und Ahmet İcduygu, ausgehend von den Folgen einer der größten ökonomischen Krisen in der Geschichte der Türkei vom Februar 2001, zu dem Schluss kommen, dass die Existenz einer aktiven Zivilgesellschaft eine der Voraussetzungen für eine starke Türkei sei: „[...] the economic crisis has also indicated that an active civil society, consisting of effective economic pressure groups demanding the expansion of the limited space of civil and social rights, is necessary for the creation of an economically sound and strong Turkey.“ (Keyman & İcduygu 2005: 10f.)

